

• (قائمة الجزء الاول من الايات البنات) •

صحيحة	صحيحة
المطلق الايه واجب الخ	٤٥ (الكلام في المقدمات)
٢٦٩ مسألة مطلق الامر لا يتناول المأكروه	٤٧ بيان أصول الفقه
الخ	٦٨ تعريف الحكم عند الأصوليين
٢٨٠ مسألة يجوز التكليف بالمال مطلقا	وأقسامه وما يتعلق بذلك
الخ	٢٣٢ مسألة الحسن المأذون واجب ومنه دوا
٢٨٥ مسألة الاكثران حصول الشرط	وبما الخ
الشرعي ليس شرط في صحة التكليف الخ	٢٣٤ مسألة جواز الترتيل ليس بواجب الخ
٢٩١ مسألة لا تكليف الا بقدر الخ	٢٤٨ مسألة الامر بواحد من أشياء يوجب
٢٩٦ مسألة يصح التكليف بوجود معلوما	واحد لا بعينه الخ
للمأمور وأثره الخ	٢٥٥ مسألة فرض الكفاية مهم بقصد
٢٩٩ (خاتمة) الحكم قد يتعلق على الترتيب	حصوله فاء الخ
فيحرم الجمع الخ	٢٦٠ مسألة الاكثران جميع وقت الظاهر
٣٠٠ • (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث	جواز اقصاء وقت لادائه الخ
الاقوال) •	٢٦٦ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب

• (تمت) •

5746



## بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الفهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين  
 شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ الهادي ثم المصري  
 الازهرى الشافعى نفعه الله برحمته (أحد الله) على عزيل احسانه واشكره على جليل افضاله  
 وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أوجبها اعموم غفرانه وعظيم  
 رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيته وخليله المبعوث بأتم نبياه وأوضح رهبانه  
 وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المفسر لعفور به الكريم الهادي التقير  
 أحمد بن قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضل العالمون  
 ولا يجمعده الا الظالمون والجاهلون يفت فيه اندفاع أو فساد ما وقت عليه مما أورد على جمع  
 الجوامع للعلامة الامام تاج الدين السبكي وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين الخلى من  
 الاعتراضات ومن ثم (حجته) الآيات اليقات على اندفاع أو فساد ما وقت عليه مما أورد  
 جمع الجوامع وشرحه للمحقق الخلى من الاعتراضات حملنى عليه أنى للمرايت جمعاً من شبه  
 وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهم وإضافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا  
 الاعتراضات وبالعوا بصنوف التشبهات مما هو فى الاغلب كسر اب ببقية بحسبه الط  
 ما حتى اذا جاء لم يجد شيئاً أحسب التامل فى تلك الاعتراضات واستعملت القهول فى  
 تلك التشبهات فاذا هي لا تخرج فى الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى  
 المناقشات اللفظية التى اشتمل رأسم ليست من دأب المخلصين نعم لا بأس بهم الوكان التتم  
 مجرد التدريب والتثريب للمتعلمين والتالى ما لا مشابه الا الاغلاط العاحشة والاول  
 سيتبين ذلك للطلن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما

ابن الحاجب والعصدي وأحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان يمكن  
 ان يخالفه ما قاله ابن الحاجب والعصدي رد تفصيل ما متناعهما ولا قام عقل مستقيم على منعها  
 أو عدم استصحابها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غش عن البنان اولاً لا سيما اعلم  
 متعباً بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولئن سلمناه فلا نعلم امتناع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم  
 بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل بطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف  
 المقبول منهم الفاضل ويرد على اجلهم وأعلامهم من هو الازل عنه والسافل من غير انكار  
 على ذلك من احسد بل ابن الحاجب والعصدي قد خالفوا في هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما  
 بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن قولن والامامين وحجة الاسلام  
 الغزالي كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهم ما قلوصح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالفه  
 هؤلاء الائمة بالاتراع والمعتز لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا بدح به بوجه أن يحوم حوله أو يقع  
 فيه أولان قولهم ما في صور المخالفة أقوى فلهذا مجرد دعوى لم يقم عليه ابرهان ولا في المعتز  
 على ترجيح قولهم ما في ابدان قديان بل اني المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها  
 بغاية البنان وحيث عبرت بالمحمسين فرادى به ما شيخ الاسلام السكال بن أبي شريف وشيخ  
 مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالمحمدي فرادى به الأول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثاني  
 أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بالاتراع وواحد وقته من غير دفاع شيخيها ناصر  
 الملة والدين اللقاني أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب  
 الملة والدين أحد البرلسي المشهور بالشيخ عميرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة  
 أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوري الايجي  
 نزيل الحرم الشريف المكي واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو  
 بيان اندفاع أو فساد ذلك الاعتراضات وبطلان تلك التشبهات لكني ربما أد كرفيه زيادة  
 على ذلك مما ييسر من القوائد والمناقشات ولأأنسكم قصداً على المواضع التي تسلكها واعلم انما  
 فيه الكفاية عن المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولو حظ بعين الانصاف مع  
 ما صنعوه حصل بالجموع تمام المطالب ونهاية المرغوب والله أسأل أن يسلمه وان يسدد  
 قيمه وأن ينفع به أنه خير مسئول وأكرم مامل وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا  
 بالله العلي العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول في هذه الجملة  
 اشكال أبدأه شيخنا الشريف حاصله انما الاخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن  
 من شأن الخبر الصادق ان يحقق مدلوله في نفس الامر بدون التفسير ويكون الخبر عكائية عنه كما  
 صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلام من صاحبة الاسم  
 والاستعانة به من تمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية في شأن الانشاء  
 ان يحقق مدلوله وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك عالم الان نحو الاكل والسفر والذبح مما  
 ليس بقول لا يحصل بالجملة فكيف يقدر متلاً في جميع أسافر بسم الله بقصد الانشاء فان  
 جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء معلقة والاصل غير مقصود  
 بوجه وذلك في غاية الندور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجهله بداية الفعل  
 على ان الباء لله عدية والجملة لانشاء الجملة لم يلزم شي مما سار الا انه خلاف المشهور ولا يجري



لا  
د

حقيقة الاشارة التامية بما يمكن ان يكون له دابة حقيقة وان أمكن اجراؤه في سائر  
المواضع بالمادة في جعله بداية انتهى بعنا، ومن هنا يظهر التفرق في تسوية بعضهم بين تقدير  
اوام وتقدير أفتح فخصا بان في كل منهما اعرابية اذ في الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم  
اختصاصهما بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فائحة مستغنية لجميع الكتاب اذ فائحة الشيء  
تستغني وذلك لان هذا انما يأتي على جعل الباء للمعية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع  
ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابداء فليس اللازم على الثاني  
الايجز من الاسم فائحة الكتاب بمعنى انه بداية له ويجوز ذلك لا يقتضي كونه فائحة له بمعنى لغته  
بجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يعم ذلك فيرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير ان في أفتح اعرابية من هذا  
الوجه انما يكون على سبيل الابهام في الجملة وذلك لا يوافق عموم التبرك والاستعانة ولانه  
لا يطرأ في جميع المواضع اذ لا معنى ليكون الاسم فائحة مستغنية لجميع السرفوقوه من الافعال  
الابغاية التعريف اللهم الا أن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان  
كان كلام الامة صريحا في اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على اضافته) أقول هذه  
الجملة ان كانت خبرية فينبغي ان يكون الطرف أعنى على اضافته متعلنا ما بالابتداء وهو الحمد  
واله في كل حمد على الفضل ولاجله أو جنس الحمد على الفضل ولاجله ملكة أو مستحق لله وهذا  
المعنى مما لا شبهة في صحته الا أنه لا فائحة في الاخبارية لانه لا يوافق عموم التبرك والاستعانة  
على الفضل الله تعالى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل  
حمد أو جنس الحمد على الفضل ثابت لله اذ لا فضال حقيقة الا له تعالى فيضيد وهو حيث لا يلزم  
ما قيل في قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أي الى الاسم واما الحمد اللازم  
لهذا الخبر وكأنه قيل حمدى اللازم من هذا الخبر لاجل فضاله وأما تعلقه بخبر المبتداء اعنى  
للمعنى على ال على الاستعراق فلا ينبغي جواره اذ لا معنى حيث ان كل حمد ملكة أو مستحق  
أو يختص لاجل الفضل وقضية اختصاصه بملكو كية الحمد أو استحقاقه في الفضل وليس  
كذلك اذ غير الفضل كالدات وصفاته الذاتية يكون له أيضا كما في خلاف ما ذكر مع حمد  
أل على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الفضل لا ينافي ملكه أو استحقاقه لغيره  
أيضا وكذا تعلقه بحدوف على انه خبر المبتداء والله صله المبتداء مع حمد أل على الاستعراق أيضا  
اذ لا معنى حيث ان كل حمد لله كأنه لاجل فضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كأنه لاجل غير  
الفضل كالدات والصفات بخلاف ذلك مع حمد أل على الجنس لما تقدم وان كانت انشاء  
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الا في أي لانشاء الحمد بضمه ونم الانشاء  
مضمونها حتى يلزم منه انشاء جميع المحامد كما هو فيمن يفتي تعلق الطرف بضمه والجملة كأنه  
قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به  
لاجل فضاله أو بالمعية والى حيث اذ الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه لاجل  
افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنس ذلك لاجل  
الافضل أو بصفه تعالى بمالكية أو استحقاقه أو الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك وحسنه  
(قوله واله) يحفل ان انحصار على الال لان احتساب الصلة عليهم بالنص بخلاف

استحيابها على النصب فانه بطريق الالحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا الايسر في الاقتصار  
 حيث سلم صحة الالحاق لان القياس من الأدلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر  
 الاستحياب على مورد النص ويحتمل انه اكتفى بالصلاة على النصب لفظنا ورأى انه لا يتطلب  
 خطا أيضا ويحتمل انه أراد بالآله كل شيء كما قيل به وان فسر في كلام المصنف بما أن ان  
 شاء الله تعالى (قوله ههنا) أقول يجوز ان تكون الإشارة الى ما في الذهن ويجوز ان تكون  
 الى ما في الخارج وفي كل منهما اشكال بسطت الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح  
 شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول غير في شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه  
 ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر وأجل وأفيد من شروح هذا الكتاب  
 لحايتته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحتمل الفاظه وبين مراده)  
 كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شخبنا الشهاب ماضيه وحل الالفاظ فك التراكيب بين  
 الفاعل والمنعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيع وقوله وبين  
 مراده من عطف العام على الخاص اهـ (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي  
 قوله يحتمل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه  
 نفسه بشيء كان معه وداعي المطالب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب  
 التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمرة في النفس ولم يصرح بشيء من اركان سوى  
 التشبيه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص التشبيه هو قرينة  
 الاستعارة وعلى طريق صاحب الفتاوى يجعل الالفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشيء ويحتمل  
 نسبة الحل الى اقربنة الاستعارة وبهذا يظهر انه لا ترشيع هنا لان اعتبار التوشيح انما يكون بعد  
 تمام الاستعارة فلا تعد قرينة الممكنية ترشيعا فقول الشيخ وترشيع فيه نظر هذا والاقر بوجوب  
 ذلك من الاستعارة النبوية بأن شبهه بتعيين معاني الالفاظ بازالة العقد عن الشيء المعقود على  
 المطالب ووجه التشبيه اظهرا لمطالب ثم استعير التبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون  
 الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينتها تعليق الفعل بالالفاظ ويجوز أن يطلق  
 لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازا مرسل الا وقد  
 صرحوا بأنه لا امتناع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا  
 مرسل باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه ول بينهما عموم  
 وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يتبين بمجرد المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل  
 التركيب كما ان يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق تفسير تامة  
 بمعنى اثبات المسائل بادلها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين يحتمل  
 ههنا أي في الجملة والافبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يرد في بيانه على ما دل عليه  
 عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو  
 اللاذوقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر والثاني قد مره صاف أي أحكام  
 مسائله (قوله ويجوز دلالة) أقول فيه أمور الاول ان التعريف بالنقويم ويتلخيص  
 العبارة وتجربدها عملا لا يتعلق بالادلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير مقبس وسيأتي الكلام

على ذلك بقائه عند قول المصنف دلائل التقه الاجالسة والثالث انه يحتمل انه اراد بغير  
دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما اشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فمنها  
ذكر ما الادلة في بعض الاسايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر أدلة الله محمودة وأهم من  
تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة يقينية مساوية محمودة (قوله سهل للمبتدئين)  
أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فبشرا عن المبتدئين الآن  
يجاب بأن المراد من قوله بالنسبة لاولاد قوع من الكتب الموضوع لكثرة الجمع واختصار  
اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحرير بالنسبة الى الان الذي يدعى راقب الى الفهم وباللغة  
لبعض الوجوه تحسن تليسه وعدم انتشارها وبالنسبة لبعضه دون جمعه أو بالنسبة  
لبعض المبتدئين في الجمل وفيها ما نظر اذا كثرت الكتب وأوجهها كذلك أو بانه قال ذلك  
ههنا لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبة البيان (قوله حسن للناظرين) أقول قيد  
بالناظرين للغير اذ الذي قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يتبع  
طهور وحسنه لهم مما لا يشاق حسنه في الواقع (قوله اذا المراد به ايجاد الحمد دلائل الاخبار  
بانه مسبوحة وقوله وأني يكون العظمة لظاهره ما رزوه الذي هو دونه من تعظيم الله بناه  
للعلم امتثال لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث اعترضها الكوراني اعتراضا لامتناسا  
له لا من زيد السهم وفساد التصريح اراده بعبارة ان شئ من ركبته تجمعها الاعمال وتفرعها  
الطباع واعترض الثاني السكال ايضا اعتراضا لامتناسا الى انتمسب الفاسد والتعامل الكاسد  
فاما الكوراني فقال مانصب الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن ههنا المتكلم وأني بالنون  
مع انه في مقام الجز والاستقصاء فالماسب الافراد عن الغير لم يكون اقرب الى المقصود  
والجواب انما عدل الى نون الجمع لكثرة شئ بهي الماخذ منا أنه أوقع الحمد في مقابلة تلك النعم  
القائمة المحصورة ادرح نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من شاق منه  
الحدود من شئ الابيض بحمده ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكانه قال يامن  
هذا شأنه حمده كما ساءه انما الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجليلة وان لم يخط بها  
علما وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد فظهر ذلك من هذا التحقيق أن ما قبل انما كنون  
العظمة لظاهره ما رزوه الذي هو دونه من تعظيم الله بناه ليعلم امتثال لقوله تعالى واما  
بنعمة ربك فحدث عما لا يلتصق اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قبل من  
ان المراد بقوله حمده ايجاد الحمد لا ما مسبوحة اسفل من ذلك اذا ايجاد فعل الله لا فعل الحامد  
اذ لا تأتي بالله غير الموجد كما تظهر بدهته في الزوا والقتل وقوله لا ما مسبوحة مما لا معنى له  
اذا المضارع اما حقيقة في الحال بخارج الاستقبال فلا اشكال في حمده أو هو مشترك بينهما  
اذ لم يذهب أحد الى العكس ولا ينك أحد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد حمده لم ير داني  
الان أشبه له بحمده ولكن سأفعله وأمثال هذه الاشياء الواحية لا يقيني لتأني نعروض لها  
ولكن تحقيق معنى الجملة كل من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل الصحفية  
من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكرنا أمورا أخر لا ماس لها بالمقام ولا هي معان  
صحيحة أيضا عدل عنها بحافة التطويل وقد أنشأت النجوة عن الثمرة والله أعلم اه ما زخره من

سهل للمبتدئين حسن  
لناظرين تقع الله آمين  
قال المصنف رحمه الله تعالى  
(بسم الله الرحمن الرحيم  
نحمده لك اللهم أي نعمتك  
يجيب صفاتك بالحمد  
الحمد كما قال الزمخشري في  
الفايق الوصف بالجميل وكل  
من صفاته تعالى جميل  
ورعاية جميعها أبلغ في  
التعظيم المراد بآداء المراد  
به ايجاد الحمد لا الاخبار  
بانه مسبوحة وكذا قوله  
نصلي ونضرع المراد به  
ايجاد الصلاة والضرعة  
لا الاخبار بأنهم اسبوحة  
وأني يكون العظمة لظاهره  
ما رزوه الذي هو دونه من  
تعظيم الله بناه ليعلم  
امتثال لقوله تعالى واما  
بنعمة ربك فحدث وقال  
ما تنقسم دون حمده الله  
الاخصر منه للتدذذ  
بخطاب الله ونداته

الهذيان وثقته من واضح البهتان مما لا يقره الا البوار ولا يلحق به الادوام العار عند أولى  
 الابصار فاما ما قرره توجيه العدول فثمة من الانتظار ما لا يخفى استغفر الله على ذرى الاعتبار  
 وان كان أصل التوجيه مسرورا لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل اذهب رونقه وأتلفه  
 مع ان فيه ما فيه مما يسطهر من الكلام على ما سبنا في عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا  
 التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان  
 المراد بالتحقيق المشار اليه ما زعمه من ان النون في شحمه ذلك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله  
 والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضي رد ما سواه وأنه  
 مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله ويبان نكتة لذلك المعنى وذلك  
 لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعاني المحتملة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على  
 أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطلمست بصيرته وحدثت سريرته ولو صح ذلك لزم من حمل  
 الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني واستماع تجويز حمله على المعاني المتعددة  
 وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال من مشاهدته وما ذكره حصر النون في نون الجمع كما ذكره بقوله  
 انما عدل الخ لانا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون النون للجمع بل يكون العدول اليها لما  
 ذكر وبينه ما يوجب بطلانها فلو فرض انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها  
 بشئ من الاثبات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه واقتراء من عدم الالتفات اعلى انه  
 لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من النكات مع اشتراك نون الجمع عند  
 الثقات واما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمري ان  
 التشنيع على أئمة التحقيق مجرد الدعوى لا يصدر الا عن نجس قبيح وان ما ذكره واثبته  
 المحقق المحلى بما لا يخفى في شخصه من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل النون على العظمة المقصود  
 اظهار عظيم الله اياه تأخيره لا علم للحدث بشعمة الله المأمورة به أمر يحتمله اللفظ قطعاً فان العظمة  
 من معانيها كانت وعلية فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن  
 منعه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ما زعمه كما لا يسع عاقل انكاره فصحة ارادة المزموم هذا الافادة  
 للحدث المأمورة به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع  
 فيه لا يرئب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المرافة وتعظيمه  
 في آياته حينئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للحدث بشعمة الله المأمورة به غاية الانتظام  
 والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله  
 ان اللفظ استعمل في معناه مراداً منه ما لزوم معناه يحصل القيام بهذا الامر المطلوب وهذا  
 مما لا يرئب عاقل في صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور  
 بطلان ما هو عليه الكوراني وأنه من الخطأ الصريح والاقتراء القبيح الذي لا يلتفت اليه  
 ولا يعمل عند عاقل عليه ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العامة على الطلبة كان الواجب علينا  
 الاعراض عن هذه المهمات وعدم الالتفات الى هذه المجازفات واما قوله وما قيل من ان المراد  
 بقوله لشحمه ذلك ايجاد الحمد لا ما سمي وجوداً أسفل من ذلك فهو وكأ ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه  
 ونسب ما افتراه كما بين لك من الكلام على احتجاجه وكأ تراه لفظه وموضع محكمه وتحريره

فان قوله لا ماسيوجد ليس هو لفظ الحق الحلي ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين  
الظاهر الذم بين قوله لا ماسيوجد وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا  
وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العقائض مع انه يحتمل ان في النسخة  
الواقعة في سقمه وأما قوله في الاحتمال لهذه الدعوى الفاسدة اذ اليجاد فعل الله تعالى لان فعل  
الحامد فهو من الفساد والجزاف يمكن وذلك لانه ان شاء على ما فهمه ان الحق ارباب اليجاد  
الخلق وهو باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجرم فبسته الى مثل هذا الامام  
وانما أراد باليجاد ما قبل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا تأمله بقوله لا الاخبار بأنه  
سيوجد وان شاء على أن التعبير باليجاد هو معنى الخلق فهذا التوهم بمنزلة العدم فانه لا يتكاد  
يحيط به اذ كل واحد موقوف بانه من المحال مع ان ذلك لا يفتح له سادعاه من الفساد والازم  
الحكم بالسادع على كل تغيير هوهم ولا بقوله سلم وقد اشتهر ان المناقشة في الالفاظ ليست من  
دأب المحققين ثم لست تدري أي فرق بين اليجاد الذي عبر به الحلي والانشاء الذي أطلقوا على  
التعبير به هنا وقد قال استاذ السليمان المولى سعد الدين في شرح خطبة التسمية والابداع إيجاد  
الشيء غير مسبوق بعبادة ولا زمان وكذا الانشاء اهـ وفسر بعضهم قوله إيجاد الشيء بقوله أي  
اخراج الشيء من العدم الى الوجود اهـ فان امتنع التعبير هنا باليجاد فليفتح التعبير بالانشاء  
أيضا والافاء الذي حظر تغييره الحلي باليجاد وبأصح اطلاقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهم في  
اطلاقهما بالمعنى المحدث وروا ملاقه ما بالمعنى غير المحدث وقوله وأما قوله لا ماسيوجد عما لا معنى  
له اذ المضارع ما حقيقة في الحال فيجوز في الاستقبال فلا اشكال في صحة ذلك فهو وكلام يلوح عليه  
أثر الفساد وبظهور من خلافه انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كالايجي عليك بعد احاطتك بمعنى  
كلام المحقق فاعلم أن صحة ذلك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحمد في الحال أو في  
الاستقبال لا جاز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحمد في الحال يستدعي حصول الحمد في الحال  
والحمد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به جدا حصل بغيره اذ الحمد لفظي  
اذ الكلام فيه وبسبب حصول حال النطق أن يوجد لفظ بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحمد  
في الحال لان الاخبار عن الحمد في الحال حكاية لحد واقع في الحال والحكاية لا بد أن تكون  
غير المحكي بالذات ولا يكتفي التعار الاعتباري وقد قال في المطول ان أوسع الخبر لا بد أن يكون  
لحدوه حقيقة بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائي وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر  
والانشاء فتعين ارادة الثاني فلهذا اقتصر المحقق في نفي ارادة الاخبار على نفي الاخبار بوجوده  
في المستقبل ولم يتعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت)  
لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقيق حد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من  
ذلك الاخبار كما اذا قيل أنكم محبوا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة  
خبر به مطابق لما يحصل من حيث هو وفيحتاج الى نفي الاخبار بوجوده في الحال (قلت) قال  
شيخنا الشريف ان في صحة ذلك قلنا وتاملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد أن تكون  
غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشيء عن نفسه بتعابير اعتباري بداهة وقد فصل العبر  
الذواتي ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور اهـ واذا علمت ذلك فقول السكورا الى عمال المعنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلم بالمجوز واني نحو محمد ذلك أن يكون اخبارا  
 وأن يكون انشاء بل روح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله وخلافهم الحق  
 ومنع الاخبارية امتناعا الى تقينا ولما استغنى عن نفي الاخبارية في الحال لعدم امكانها  
 عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لنفي الاخبارية في الاستقبال وهذا  
 في غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى الكوراني انه مما لا معنى له  
 دعوى باطله لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله  
 اذا المضارع الى قوله فلا اشكال ان اراد بنفي الاشكال انما كان حقيقة في الحال فقط كان  
 لا يتحمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول اما لا نعدم الحاجة الى نفيه لا ينبغي أنه لا معنى له  
 فدل عليه لا يشك ما ادعاء واقتراء على هذا التقرير وأما ثانيا فادعوى عدم الحاجة اليه باطله  
 لأن من أجاز الاخبارية هو اده الاخبارية في المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول  
 لافي الحال أيضا لما تقدم من امتناعها قاله ارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أي  
 حاجة الى نفي الاخبارية في المستقبل لانها تدعى انهم وكذا ان اراد انه لما كان حقيقة في  
 الحال لم يصح اوداة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الصحة على وجه المجوز بما لا يمكن  
 انكساره بل تنهين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان اراد  
 شيئا آخر فليصوره لنته كلام عامه ولا يبدش. أحصيا صورته وأما قوله أو هو مشترك ولا يشك  
 أحده الى قوله لم يرداني الآن اشتغل بجمعه ذلك وان كان سأنه له فيه انه لم يرد الاخبار باني  
 الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار باني سأفعله فلا يصح قول الحق المحلى لا الاخبار بانه  
 سيموجد بل يتعين ارادة الاخبار بانه سيموجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته ومقصوده  
 انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحكمه في  
 المستقبل وأنت خبر بان هذا كلام في غاية القساذ لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو  
 ككلام البرهم غير منظوم وكهذهان المحموم ليس له مفهوم وذلك لانه ان اراد بتعين ارادة  
 الاخبار بالحمد في المستقبل انه يتنوع ارادة الاخبار بالحمد في الحال فهذا لا يرد على الحق  
 لانه ليس متدها أن المراد الاخبار بالحمد في الحال بل متدها أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح  
 قوله اذا المراد ايجاد الحمد وكانه غفل عنه أو عن غيرة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها  
 او توهم أن المراد ايجاد الحمد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان اراد بتعين ذلك  
 أنه يتنوع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدره مثله عن عاقل ولا يعا به فاضل كيف وقد اجعوا  
 على صحة الانشاء وانما اختلقوا في صحة الاخبار كما أشرا اليه فيخرج ما اجعوا على صحته وقام عليهم  
 البرهان هذان فتى عن البيان وان اراد شيئا آخر فليصوره لنقصه وفساده وأما قوله اذ لم يذهب  
 أخذ الى العكس أي الى أنه حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال فهو من قبيح القصور فان  
 الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح تصريف الزنجاني للمولى الثقفاني  
 قال ما نصه قبل ان المضارع موضوع للحال واستعماله في الميتة قبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح  
 مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بناءه على هذا النفي الذي لا مستند له الا بالتراف وقد بان  
 بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وانه لم يرد في أعلى ضمه الى

فقلعه الفاحش في الاثني عشر الباطل الذي هو به حقيق وبعوره خلق وان قوله وامثال  
هذه الاشياء الواقعة الخ من البهتان الواضح المبين على الخطا الفاحش والغلط الفاضح وانه  
لم يتم فيما يتبع به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحد والابدال النصم الواجب بل لم يرد على  
التشيع بالباطل والادحام وان قوله وقد اثبات الشجرة عن النجاة كلمة حق اريد بها باطل  
اذ قد بان اكل من حقا الله قلبه عن العمى ان اصلها ثابت وفروعها في السماء

وكم من غائب قول لا يصحها . واقفه من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويظلم الباطل . واما الكمال فقال واعلم ان جعل النون هنا العظمة مع توجيهه  
بما ذكر لا يتصلون تكلف اذ لا يفتي ان مقام خطاب رب اله الميز بالثناء عليه من عبده مقام  
التلبس ظاهرا وباطنا بالدلالة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والطهارات الذي  
جعل الشارح على جعل النون للعظمة استبعادا كونها في خضوع للمتكلم ومن معه  
ويمكن ان يقال ان في شئون المتكلم ومن معه تواضع الار فيما تقي عنه القون من اسناد الفعل  
اليه مع غيره اشارة الى احتقار نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحد والصلاة والضراعة  
فان وقع ذلك الحمد على لسانه والثناء الحمد من على النعم والصلاة والضراعة على لسانه والثناء  
المسلمين والشارعين اوليكون جده وصلاته وضراعه ابلغ اذ انشاء التناء على السنن معتمدة  
أبلغ من انشاءه على لسان واحد من تلك الالسنن وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ  
(واقول) اما ما زعم من التكلف في الجعل المذكور فهو عوج ومنع لا يخفى معه لتمام  
سلم من بلية العصية واما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يفتي الخ نعمه لا يقطع بدفعه  
ان التلبس ظاهرا وباطنا بالدلالة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه  
ليس الاما مقام ذلك التلبس أي المزيمنه والا فتق العبد ان يكون في كل مقام وحال  
متلبسا بذلك لا يثنى اخوار تعظيم الله له بتأديله لم أي الاعلام بذلك والدلالة عليه عرض  
التحدث بالعبادة وانما ياتي التعظيم أي التصور بصورة التعظيم وهذا غير لازم لذلك الاظهار  
للقامع بان عبد السلطان متلاقيه يتصرف بين يديه بقاية الدلة والخضوع خصوصا في مقام تسكينه  
اياء على ذنب وفي ذلك الحال يحسب الحاضر من بين اسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديسه على  
غيره وامر أهل دولته بتعظيمه وتقديسه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليله والعطايا الجبلة  
وتنفذ او امره الى غير ذلك بل كل عاقل يتماح به عليه الصلاة والسلام لم يفتك في نفس من  
أزمنته ولا في حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بآية الادب والخضوع بين يدي الحق  
سبحانه وتعالى مع انه ما ورد بالتحدث بالعبادة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن شخو  
قوله انما النبي لا كذب انما ابن عبد المطيب انما النبي الا بى الصادق المؤكى اما أبو القاسم الله  
يعلى واما أقسم انما كثر الانبياء تتعاقب اقامة اناس به ولد آدم يوم القيامة ولا غير  
ويدي لواء الحمد ولا غير وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى انما قائد المرسلين ولا غير  
واما خاتم النبيين ولا غير واما ازل شافع ومثقع ولا غير فهل تضمنت هذه الاقوال الاظهار رعاية  
تعظيم الله له وهل يمكن مؤثنا ان يجوز له عليه افضل الصلاة والسلام من صدور تلك الاقوال  
والتحدث بتضمنه من تلك الدم الجليله لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدي الحق

سبحانه وتعالى أو أن فيها أدنى منافاة لقافية الأدب والخضوع وكان الحال أشبهه على الكمال  
 فظن أن الظاهر التعظيم هو التعظيم أو أنه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فنفطن لذلك وأما  
 قوله والظاهر الخ فاعلم أنه لا شبهة لمن أنهم رشد في أن المتبادر من مثل هذه الصيغة في مثل هذا  
 المقام ليس الإرادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل بعينه أن قوله نصلي لا يجوز أن يكون  
 أخبارا معني وأما خطأ من جعل جملة الصلاة خبرا معني قياسا على الجذب أن الأخبار بقبول  
 الحمد جند بخلاف الأخبار بقبول الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء معني كما درج  
 عليه الجمهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف الانشاء منه ومن غيره لاستحالة  
 أن يكون أحد منشئا بلفظه عن غيره أو منشئا بلفظه غيره نعم قديدي ذلك على سبيل التخييل  
 والايهام فيقال أتى بالمضارع المصالح للجماعة لا يهام تشاركه مع غيره في الانشاء لغرض  
 المذكر أو أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في نضر ع فتعين أن المصنف انما  
 أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر أن لم يكن فاطعا في أن الحمد كذلك ليتوافق السياق وصح  
 ما قاله الشارح الحق بل تعين فقول الكمال فأوقع لذلك الحمد على لسانه وأسنة الحمد من الخ  
 أن أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعاً أو على سبيل التخييل والايهام فهذا لا يخرج عن إرادة  
 المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر عما نقر رانه لا حاجة في الاستدلال على أن  
 المصنف أراد نفسه فقط بقوله الحمد إلى تعين ذلك في نصلي ونضر ع لأن الحمد انشاء وقد  
 تبين امتناع انشاء أحد بلفظه غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان أخبارا تعين أن المصنف أراد به  
 نفسه فقط لأن مقصوده به الحمد لا لزومه ولا يتصور وجوده لزم للأخبار من غير التخييل على  
 وجه الحقيقة كما لا يخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والايهام ينافي الدلالة على الظاهر  
 التعظيم (قلت) أما أولاً فتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحتمل  
 عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يعمل على ذلك فلا إشكال عليه وأما ثانياً فلا تنسب للمنافاة  
 المذكورة فعليك بالنامل الصادق ولاتهم وائت ذلك التوريلات فقد انضمت لك انها تافهيات  
 ومن هنا يظهر فساد توجيه الكوراني السابق وإن توجب بتسميته حقيقة والله أعلم (قوله) وعدل  
 عن الحمد لله إلى قوله لأنه شاء جميع الصفات برعاية الأباغية اعترضه الكمال بعدم ما شرحه  
 فقال ولك أن تقول قد مر أن صفات النشاء كما يكون بالجلالة الانشائية يكون أيضاً بالجلالة التسمية  
 وحيداً فمضى بالجلالة الاسمية التسمية هنا التناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو يختص به  
 إلى آخر كلامه (وأقول) أعلم وفقنا الله وإياه للصواب أن المراد بالجليل في هذا المقام وهو الذي  
 يكون الوصف به حمداً كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد والمجود فقط كما بينه شيخنا الشريف  
 واستدل له في رسالته في الحمد على أن بلغ وجهه وحيداً يتدرج فيه أمور منها كونه مستحقاً مثلاً  
 للحمد أي أو الكمال مثلاً للحمد أي لكل وصف يجميل ومنها كونه موصوفاً بالجليل أي منسوباً  
 إليه بالجليل ومنها أن نفس الصفة الحقيقية كالهـ والكرم ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة  
 أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الأول مجموع كونه مستحقاً للحمد وكونه موصوفاً بالجليل  
 والثاني مجموع كونه مستحقاً للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع  
 كونه موصوفاً بالجليل ونفس الصفة المذكورة فأتى كل واحد من هذه الأقسام السبعة مما



وبعد الوصف به حد ولا نزاع لاحد في ذلك وانه اذا كان الحد هو الوصف بالجبل أى  
 نسبة الجبل اليه كانه قد في كلام الشارح كان قول المصنف هو فلما معناه نسبة الجبل  
 في متطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي يقته  
 الشارح بخلاف قوله الحمد لله في متطوقه ليس الا الوصف بكونه مصدقا للسعد الذي هو  
 الوصف بالجبل ويدل بالاتزام على الاتفاق بنفس الجبل ضرورة ان استخذنا الوصف بالجبل  
 فرع الاتفاق بالجبل فنسبة استحقاق الوصف بالجبل اليه مستمرة لتسمية نفس الجبل اليه وأما  
 بقية الاقسام فلا دلالة عليها لا متطوقا ولا التزاما معطوقا واضح وأما التزاما فلنظروا  
 تحقق وصفة بكونه مستحقا للوصف بالجبل مع اتفاق نفس وصفه بالجبل بان لا يفسد أحد اليه  
 الجبل اذ لا يلزم من استحقاق الشيء مصادره وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز ان ينسب زيد الكرم  
 العالم الى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع اتفاق وصفه من أحد بواحد منهما وحيث أمكن  
 الانشكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل وبين وصفه بنفس الجبل أمكن الانشكاك  
 بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجبل أعني كل  
 مجموع يكون وصفه بالجبل سزاوته وهو أربعة أقسام كإجماع ضرورة ان إمكان انشكاك  
 الجز يستلزم إمكان انشكاك الكل لا متطوع تحقيق الكل بدون الجز فقد بان لك سياضا ظاهرا ان  
 ما ادعاه الشارح من كون الجبل الفعلية أبلغ من الجبل الاسمية من المبالغة أى أزيد في المعنى كما  
 يدل عليه تقريره دلالة واضحة عما لا يشغل مناوذة فيه ولا توقفا من عاقل أحسن التأمل (فان  
 قلت) لكن من مرجحات الاسمية افادته المداوم (قلت) ممنوع لان الفعلية أيضا تفيد الدوام  
 بالطريق الذي افادته به ~~كون التناهي بجميع الصفات~~ اذ كما شيد ذلك الطريق كون التناهي  
 بجميع الصفات بقيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك  
 بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لادلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت  
 الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجع من محله ولو سلم اليه ان المذهب وذلك لان المذهب انه  
 أريد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أى أتم بلاغة فهذا  
 يحتاج باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو  
 المناسب هنا لان المقام مقام ~~شعر~~ على الانعامات الكثيرة العقلية فيناسبه نسبة جميع  
 الاوصاف الجبلية وان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية  
 أبلغ من المبالغة أى أزيد معنى مطلقا بالطريق الذي يشهه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى  
 المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا قال ببلغة هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا  
 الذي حقه فيه أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيها للكلام الشارح لاعتباره في  
 الجبل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جليل الخ وهذه الاقسام السبعة  
 المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا  
 يفيد كلامه فيقول الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى تفرج الفعلية عما  
 يدلك الاعتبار (لا فاقول) هذا انما يريد لاعتبار الشارح كون الجبل صفة لله تعالى حقيقة وهو  
 ممنوع بل انما اعتبر كونه صفة لله تعالى أهم من كونه حقيقية واعتبارية كما يصريح به قوله

وهذا واحد منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعاً فأراد  
بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى جمل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان  
اعتبارياً وجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر وإذا علمت ذلك أتضح أن اتصافها  
لاخفاء معناه ان قول الحاشي فعلى الجملة الاسمية الخبرية هذا التناعلى الله تعالى بأن كل حمد  
مستحق له أو يختص به مما لا يمتنع ولا يفتي من جوع وذلك لأننا نقول له سبحانه ان معناه ذلك  
لكن هذا المعنى ليس شأ بكل جمل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما ينافيه وهذا لا يقيده شيئاً  
فمما قصده بهذا الكلام من رتج جميع الخارج الجملة الفعلية بكونها شيئاً بكل جمل بخلاف  
الاسمية وكان متناً هذا الكلام منه لنفسه عن أن المحمودية في الاسمية المطابق ليس الا  
استحقاق كل حمد أي وصف بجمل أو الاختصاص به والآن ترى ليس الا الاتصاف بنفس  
الجمل وان ذلك يخرج باقية أقسام المحمودية الميمنة فيما سبق وغيره تناول شيء منها لمطابقة  
ولا التزاماً كما سبق ابصاره وقصر النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمودية وهنا وظنه ان  
عموم متعلق المحمودية يستلزم عموم المحمودية أو ان ذلك المتعلق هو المحمودية هي تلك خطأ واضح  
عما قررناه قداماً ولا تغفل وبذلك يعلم أيضاً ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في  
الحمد ولام الجز في الله لا يفيد شيئاً في مدعاه لأن المحمودية على ما تقدم به الجملة بواسطة اللاحقين  
المذكورين ليس البعض افراد المحمودية الذي لا يستلزم الباقي كما ينافيه وصفها بما لا يزيد  
عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لأنه لا يخرج عنه مطابقة واستلزام الا نفس وصفه  
بالجمل والجوع المرصوب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجمل ليس بجمل  
الابصار ما يدل عليه من اتصافه بالجمل وليس بجمل في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً الا بذلك  
الاعتبار فانما يرجع الى التنا بنفس الاتصاف بالجمل والاسمية تفيد ذلك لزوماً كما تبين (لأننا  
نقول) لأن ذلك بل نفس وصفه بالجمل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو وجمل في  
نفسه وانما سلبنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجمل المستلزم لتعدد المحمودية غاية الامر ان جملة  
أخذها باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جملاً وان الحمد الحاصل بأحدهما غير  
الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضاً ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانما انشائية واحدة فهي  
صفة تتضمن التنا عليه بجميع صفاته ايها الاشتباه نشأ من الغدلة عما قررناه ووصفناه بما  
لا يزيد عليه وان قوله في بيانه لأن كل حمد معناه لأن كل شئ بجمل الخ من باب اشتباه المحمود  
به بتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمودية يقتضي عموم المحمودية وقد تبين ذلك بطلان ذلك  
وحينئذ يتضح بطلان قوله قرعاً بالابغية التي أشار اليها المشرح حاصله في الاسمية على وجه  
أظهر وانتهى على الاشتباه واتوهم لأن رعاية الابغية انما تصح فيما تحتل الجملة كونه محمداً  
به ولو لزوماً وقد بان لك بما لا يزيد عليه خروج بعض افراد المحمودية عن الجملة الاسمية مقطوعاً  
ولو زعمادون الفعلية وقوله ولو سلم يفهم الجزم على تقدير الخبرية بيان الجملة شاملاً بجميع الصفات  
ومنع كونها انشائية بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد أتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين  
لأن المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فإذا لم يعم الجملة على تقدير المعنى الخبري لم يعم على تقدير  
الانشائي فمقتضى ذلك وقوله ولا يدي الخ مجردته ويل لا التفتت اليه عند أهل التصليل اما

أو لافلا أنه أي محذور في الحكم بإبالة غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد  
 معنى مما استدل به إذا كان مقام اقتناعه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافة أو في الحكم  
 يكون غير ما افتتح به أتم بلاغة في مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكذا في غير الكتاب العزيز  
 أشباه هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك  
 المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبارها مقسمة أعلى وأتم من بلاغة  
 الواقع في غيرها باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه  
 دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى أنه قد يوثق في  
 الكتاب العزيز في مقام انكاره يقتضي تأكيد ويقتضي عدم الزيادة عليه لا يجعله مثله على  
 تأكيد ويوثق في غيره في مقام يقتضي عثر من التأكيدات يجعله مثله على العشر ولا  
 شبهة أعالي في جواز مثل ذلك وقوعه ولا في ذات العثر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من  
 ذات التأكيد نفسه وإن كانت بلاغة ذات التأكيد باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة  
 ذات العشر باعتبار وقوعه يوثق فيه في مقام يقتضي نسبة النصف في بعض مصنوعات العلم  
 إليه دون زيادة يجعله نصيب ذلك فقط ويوثق في غيره في مقام يقتضي نسبة النصف في جميع  
 مصنوعات العلم بجميعها إليه يجعله نصيب ذلك ولا شبهة أعالي في جواز مثل ذلك وقوعه ولا  
 في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه  
 وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يوردهم عاقل أدنى محذور  
 في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شأنه على ما عداه لا يقتضي أن تكون فائضته أزيد معنى  
 من فائضته ما واه بل ولا ما واهلها في قدر المعنى ولا أن تكون فائضته أتم بلاغة من غير المعنى  
 مقام اقتناع غيره مطلقا وإغما يقتضي أن أتم مطابقة مقتضى مقامها بما عداها وإن نقصت  
 عنه في قدر المعنى فإن منزلة الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار  
 كل من مطلقا ولا على أن تكون بول أتم بلاغة من أجل غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في  
 غاية الوضوح لمن أدنى المقام بثبوت البلاغة فظهوراته يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز  
 ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي  
 ذلك الأزيد وإن يكون ذات الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن  
 كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه وأنه لا محذور في ذلك بوجه وبثبوت  
 فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام اقتناع الكتاب العزيز يقتضي مضمون  
 الجملة الإجمالية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف يجعل أو اختصاصه بذلك على الدوام  
 بناء على أن المفهومين بالخطاب يستند أو به فهم جادل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال)  
 فكان ينبغي التأكيد على غير الأول (لا ما قول) قد يترك التأكيد في الانكار أو التردد لتزويله  
 منزله عدمه كما تقتضيه في ذلك على أنه يحتمل التأكيد بإجمالية الجملة بناء على أن تأكيد كيدية ما تابع  
 لأعبار دامت كدة كما قيل بذلك على ما تقر في محله ويستند في مقتضى مقام الاقتناع هو الإجمالية  
 وذلك لا يمنع كون النعيلة أزيد معنى ولا يناق كونه أبلغ في مقام يقتضي مضمون المقام سدد  
 المستصحب على ما سبق بيانه والشارح الحق رحمه الله لم يدع صريحا إلا بأخيه الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد تبين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وقعا ما حزب فلا يصح بناء  
اسم التفضيل منه ألا يبقى الامن مجزئ (قلت) يصح على قول الاخفش فانه مجزئ بناءه من كل  
حزب وأما بلفظها من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه برهن اليه ومع ذلك  
لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفي كل مقام بل باعتبار المقام الذي يقتضي ذلك بمقام  
جدد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من جده الاول  
فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاول وبالجملة فصححة هذا  
الاعتراض تنوقب على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعموم المحمود  
به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القناد وشيب الغراب ويجرد الاحتمال لا يجدي في مقام  
الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقر من عدم شمول  
المحمود به في الجملة الاسمية لبعض أقسام الجمل والحاصل انه ان اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية  
فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون قائمة غير الكتاب العزيز أو زيد معنى  
من قائمته فان أراد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاد فلا بد له  
قبيل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم ينبته ولن يستطيع اثباته مادام الزمان  
واما ثانيا فيجوز ان يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام  
بعضون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذي هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تنفي الحمد بنطوقها بل  
بالنم منطوقها كما تقر في موضعه بما ادعاه الشارح لامعارضته بينه وبين ذلك بوجه لانه  
المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باسمه مستحقا في سائر افراد الحمد  
أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعها والمقام حينئذ مبين لقام انشاء الحمد الذي  
ساق الشارح الكلام باعتباره (فان قلت) هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد  
مجرد الاخبار والاعلام بانه بناء على مذهب الشارح من تعيين الانشائية في جملة الحمد حديث  
قال الله تعالى قيمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب  
العالمين قال حمدني عبدي (قلت) لانسلم المتأقاة بل واز ان تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان  
شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفي على انه لا يكون  
حامدا على تقدير الانشائية أيضا لا ينهوه هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاكم له  
لامتنشئ اعانيه فحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضا كما كان جوابا على ذلك التقدير كان  
جوابا على تقدير الخبرية فاقبأمل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلمة  
العصية ان ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والاتقان وان المحشى قد بالغ  
في الافراط والتفريط وأطرب وهو يلات مقيمة على أوهام وشبهات وقد تبعه على ذلك جميع من  
شيخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجدلاء أصحابه بل أجلاههم حتى قال في  
آخر تقريره رد كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليخذ وما ذكره الشارح اه وقد تبين له منصف  
الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يخذوا نماء وما ذكره من الرد عليه ومنهم شيخنا  
الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح مانصه واثق أن تقول حيث تقر ان  
مضمون الاسمية الثناء باسمه مستحقا لله تعالى لجميع المحامد لم ذلك أن يكون الاتي بذلك قد أتى

على الله بكل صفة كمال على وجهه الاجمال فكذلك على الاق بالصفة الدعامة التي لا يحصى جميع  
الصفات برعاية المقام فكذلك على هذا ان ياتر بق الاستدلال ويترج هذا بان المستند  
بطريق الزوم اولى من المستند بالمقام والقراش الخارجية اه ولا يتحقق عليك ان تفتلت  
لما ساء لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا الزوم الذي توجهه وما بناء عليه بما لا مزيد عليه  
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره من انه وايضا قد سلف ان الجملة الاسمية اصلها اجلة فعلية  
وانهم عدلوا عنها الى الدلالة على الدوام والنبات وهذا لا ريب يقتضي ترجيحها الى نظر البلغاء  
على التعلية اه (وأنا أقول) لا يرتاب من له أدنى المسام باللعلى فان كلاما من الفعلية والاسمية  
تصلح وتقصدا لغراض لا تصلح ولا تقصد لها الاخرى وان كلاما من المقام الذي يقتضيهما أبلغ  
من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكرنا حتى في متون المختصرات لكل منها ما اغراضا يؤتيها  
لاجلها لا تصلح لها الاخرى بحيث لو أتى بالآخرى مع قصد تلك الاغراض التي اتكلت اخذت  
الكلام وبطلت بلاغته وعدا كصوات الحيوانات وهذا كله معروف مشهور حتى بين  
طلبة المعاني فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالاعتدال عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على  
الدوام والنبات جبر الفعلية وعدم تعاقب العوضين امطلقا بل أرادوا استمال الاسمية  
عند انتفاء الاحمال معناها لامطلقا والافاق ما ذكرناه عنهم وسينقدان أراد الشيخ يكونهم  
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرتم جبروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بهم ام طائفا  
ولا تصد بلاغة ولا يقتضيهما مقام بطلان ذلك مما لا شبهة فيه وهما شاهد اقطعا  
على اطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التقدير وغيرهم وبين أسرار  
الفعلية وتعيينها في مقامات المتضمنة لها او يلزم في ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أيضا  
وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجيح الاسمية  
والعدول اليها بصفة الجدد وغيره فان ذلك يحتاج ببطلانه الى بيان وان أراد ان  
اغراضهم قد تعاقب بالاسمية وانهم عدلوا اليها بالوفاء بتلك الاعراض عند تحققها كما  
انهم اندفعوا بالفعلية حتى لا تصد هذا الاسمية عند تعاقب الغرض بهم انه هذا لا ينتج ارجحية  
الاسمية في نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على ارجحية  
الاسمية مطلقا في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها في نظرهم في الجملة لم يشده  
شعائيا مقصوده فان الفعلية كذلك قطعنا فقوله وهذا لا ريب يقتضي ترجيحها في نظر  
البلغاء الخ مدفوع بالاربع لانه ان اودا الكلمة كان باطلا مستعنا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا  
متبعا ومن هنا علم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن جبر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض  
فهو ذاهب قطعنا الى تعجزها وتريخها في نظر البلغاء وقائل بان الحمد لله الأولى كما ان من ملك  
ماسلكه الشارح من ألبقيسة الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة لا يخفى ما ذكره لمنا  
الاهن سمو وغفلة وعدم امعان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي بطلانه ودقة نظره ولو أدرك  
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطلوبوا على الاتصاف  
رجعا الى الحق وقائما معه فترجعه الله تعالى ونهنا بعلوه وبيركاته (قوله بانه مالت بجميع الحمد  
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكال بان تشييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج شامه تعالى

فانه مالت بجميع الحمد من  
الخلق لا الاعلام بذلك الذي  
هو من جملة الاصل في  
الفصل بالحج من الاعلام  
بضمونه الى ما قاله لانه شاء  
بجميع الصفات برعاية  
الابلية كما تقدم وهذا  
بواحدة منها

على نفسه قال وكان الخامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قديم لا يوصف  
 بالملوكية ولا لشهران اللام في الله للاختصاص أولا مستحقا فيدخل ثناءه تعالى على نفسه بل  
 هو أولى بقصد الدخول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس المراد من  
 صنعه الا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية لا يتصور المحمود به فلا يضر تخرجه ثناءه تعالى على  
 نفسه من عبارته وقد يوجه اقتضاه على ذلك بأنه اشارة الى كفايته في الحمد وعدم توقفه على  
 اعتباره ثناءه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابلية هنالك بأن يراد الثناء ببعض  
 الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حصله ان انتفاء مراعاة الابلية لا يتصور في ارادة  
 الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه الاول انه مبنى  
 على ان قوله بأن نفسه لم يقله وان لم تراع الابلية الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة  
 تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييده والمعنى وان انتفت مراعاة الابلية بسبب ان يراد  
 الثناء بالجميع أي وان انتفت مراعاة الابلية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما يقيد بذلك مع  
 صحة الاطلاق أيضا لظهور الابلية عليه لظهور صدقه بالجميع كثير بخلاف ارادة البعض فإنه  
 محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد انكته ومثله لا اشكال  
 فيه وكثيرا ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لاقتضاء بان التقييدية بالتفسيرية  
 مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك والثاني انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتعميل بمعنى  
 كان كما هو اصطلاح شيخنا الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما  
 وصنفهما وأكثرا شارح من متابعتهما فيه وعلى هذا فالتعميل يتعارض لحال الاطلاق لمثل  
 ما تقدم وبالدان يشبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن  
 على ظاهرها وانها للتفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابلية منحصرة في ارادة البعض وذلك  
 لانه ليس المراد مراعاة الابلية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع  
 الصفات كما ظنه المفترض بل أعم من ذلك ومن اتى به هذه العبارة الصالحة للعمل على الثناء  
 بالجميع اعدم تقييدها لنظرا اونية بالثناء بالجميع مع مناسبة المقام للعمل على الجميع بل دعائه  
 اليه فيحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابليغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام  
 اليه وعدم صراف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة الابلية خصوصا وحمله على البعض دون  
 البعض مع ذلك تحكيم بل مناف للحال فلا يجوز تركا به وحينئذ فلا تنق مراعاة الابلية  
 الا عند قصد الثناء بالجميع فقط والحاصل ان مراعاة الابلية اما مراعاة خصوصها او صريحا  
 واما مراعاة ما يحتمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحتمل على الشيء وينصرف اليه  
 يتضمن مراعاة مراعاة الابلية أعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك  
 كثيرا في كلامهم كما هو معلوم ان له المقام بتصرفاتهم مراعاة الابلية انما ننق عند قصد  
 البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالجميع  
 واما ان يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا جائز ان تراد حقيقة في ضمن جميع  
 أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتفاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض أفرادها  
 وهذا ثناء بالجميع واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جائز حينئذ

وان لم  
 بان  
 الصفات  
 من  
 ها  
 جوا  
 ابلغ  
 أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها في ضمن البعض أو الجميع  
 والقرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتقتصر على الجميع  
 لما تقدم واما ان يراد بشرط اطلاقها أي عدم كونها في ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا التسمي  
 غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الانصاف بها اذ لا يتصور اعادة  
 هذا القسم في مقام الوصف بالجليل (لا يقال) بقي قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد  
 الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع افرادها ومن بعض افرادها (لا نقول) لاحتلال الحال من  
 ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور وبعضها فان اريد  
 الاول عاديه التريديا السابق في اعادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك في ضمن  
 الحقيقة يكون هذا بمثابة اعادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه التريديا. حثثنا ايضا وان اريد الثاني  
 ما في كون القرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة  
 الابلية وان اريد الثالث فان اريد البعض جميع الافراد في ذلك القرض ايضا وان لم يناف  
 المطالب أو الحقيقة عاديه ذلك التريديا وبعض الافراد في كونه من وجوه الاطلاق وان  
 المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واسد منه ما على بعض الافراد كما لا يخفى  
 (فان قلت) الطاهر ان فاعل المراجعة أي المراجعة هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه  
 حال الاطلاق مع انها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل  
 السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراجعتها المجل عليها الكثرة نوع مراعاة المصنف اذ  
 لا يمكن حمل الكلام الاعلى ما يوافق غرض المتكلم (قلت) يكفي في صحة نسبتهما الى المصنف  
 ملاحظة ما يستفهم او يحمل عليها ويناسبها على ما تقر وسابقا والحاصل ان مراعاة الشيء قد  
 تكون قصدا وقد تكون ضمنا بل يراعى ما يستحسن ذلك الشيء فقد ظهر ان مراعاة الابلية انما  
 تقتضي عند ارادة التناهي البعض فقط فهذا قيد به الشارح لكن بقي هاتين آخر وهوان اظهار  
 ان المراد البعض هنا بعض لا يعينه اذ لا يصدق على المعنى قوله لصدقه ما وبغيرها الكثير  
 اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه  
 ما ذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه ما وبغيرها الكثير انه  
 يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويتوعد ارادة ذلك أو يعينه وصف العبر بقوله الكثير  
 اذ لو اراد بقوله لصدقه ما وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يصح للوصف بالكثرة اذ  
 صدقة بالمجموع كاف في الابلية وان لم يكن ذلك العبر اذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها  
 وحدها وعلى هذا فغنى قوله في الجملة في بعض الاحوال لان التناهي باعتبار صدقة وبغيرها الكثير  
 أبلغ من التناهي باعتبار صدقة وبغيرها القليل واذا كان الطاهر  
 ان المراد هنا بعض لا يعينه فترد عليه ان انتفاء مراعاة الابلية لا يقتصر في ارادة البعض  
 لا يعينه بل يصدق أيضا باعادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه ما  
 وبغيرها الكثير حتى يكون التناهي أبلغ في الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين  
 بعيدة وخلاف الطاهر والغالب لعدم ما يشترطه من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم  
 يلتفت اليه وتبرر داحته لا سابق مقصوده من ترجيح التعدية اما لا فلا فلا يكتفي في ترجيحها

ان مراعاة الابغية هو الظاهر الرابع المناسب للمقام وما فرض عدم مراعاتها فانما هو أمر  
 تنزى لو فرض عدم الانعام على تقديره لم يضر وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا يتنافى  
 الترجيح الظنى وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) ببقى شيء آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة  
 صفة عظيمة والبعض كما يصدر بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولا شك ان الثناء  
 بالعظيم قطع أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا  
 اذا حتم له غير العظيم مما يحيط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصرف الى الغير  
 الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون  
 المنحطة عنه القلة مناسبة له فالمقام دائرين أن يصرف الى الغير الكثير وإلى تلك الواحدة مع  
 ان الاول أريح في مقتضاه فليست أم (قوله نعم الثناء بهما) أى بتلك الواحدة من حيث تفصيلها  
 أى تعيينها **بـ** كونها مالم يكن الحمد أوقع أى أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أى بذلك  
 البعض أى لعدم تعيينه أى بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه  
 هذا الى ان الثناء به ليس أوقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الابغية لانه انما  
 حكم بالاولوية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض اليها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح  
 المنهاج صريح أو كما صرح في انه أوقع منه أيضا فانه قال في قول المنهاج احده ابلغ محمد الخ  
 بعد قوله الحمد لله مانعه وهو ابلغ من جمده الاول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى  
 ولعل وجهه ان الاولوية تابعة للتعين ولا تعين فيه وان أريد بالجميع لانها غير مذكورة  
 بمعيناتها وفيه تأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ في مطالوبه لانه  
 في مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالتيه على  
 التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه تكرر في سياق الاثبات (قوله  
 جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر  
 صادقان في هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه  
 (وأقول) هذا أدل دلائل وأعدل شاهد على صور نظره ادراكا واطلاعا وعلى تهوره وبجاذفته  
 كيف لا وقد نسب المحقق المحلى الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم  
 يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشى  
 الكشف بان المحمود عليه هو الفعل الجليل ووافقه التحرير الاستاذ الدواني في حواشى  
 الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازى وكفى به سندا ودليلا سيما في الثقليات ثم قال  
 شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمده على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت في لباب  
 التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق  
 والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفى اللغوى والعرف بعد  
 جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أى من ان المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة  
 على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشى أى حواشى الكشف ان  
 النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا يتنافى ما فى المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد  
 على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لاشبهة لعاقل في ان المحمود عليه

نعم  
 نقص  
 الثناء  
 بمعنى  
 والتمه



يجب أن يكون أمراً في المحرود فان الامر الاجبي عن شخص لا يكون سبباً لثبات ذلك الشخص  
وذلك عليه بذاته واللامكن جدر يد على ما لم يتعلق به من قول عرو وغيره وفساد قطعاً فالجهد  
على العمة لذاتهم غير معقول بل لابد من ملازمة تعلقها بالمحرود بالسدور وجنود يرجع الى  
الانعام فان الجهد على العمة حقت لذات انعام المحرود ايها وأما الجهد على الانعام فانه لذاته  
فلهذا صار الجهد على الانعام أمكن فالذي يلزم عفاً للمطلوب ان الحاصل من الفعل قد يجعل  
بجمله الفعل ويجعله عليه لكن لا بد منه بل من حيث حصوله من المحرود عليه الفعل أو ما هو  
غزوة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا مسافة ولا اشكال اهـ المسود نقله من كلام شيخنا وهو  
نص واضح في ان جعل الهم يعني الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول  
المطلوب أمكن لكان محتاجاً اليه أيضاً لان الحمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أريح والاخذ  
بالاخر من غير معارض في حكم الواجب ان لم يكن واجبا بل مع هذا كله يسوع لى عقل  
نسبة الحق في مثل ذلك الى انه من جملة الفاسدين وثاقه انه لا منشأ لهذا الجزاف والتهور  
وراء الانحراف الا لجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين  
وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا غزوة له الادوام الدار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن  
بعضهم موافقة الكوراني في هذه الاعتراض مع زيادة نعمة في الطيور فانه اعترض على  
الشارح بان المقابل بالجهد حتى يكون شكر العما هو المسم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسير العمة  
بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه مفسد له  
تعالى وصفته لا يتقبل الزيادة اهـ فاما الاعتراض فقد علم فساد وانه لا منشأ له الا للقصور  
وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكرناه من انشاء الاقله المعرفة بغير  
الكلام وعدم احسان مباحته فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة به صفة تعالى  
وصفته تعالى لا يتقبل الزيادة وما درى ان الذي لا يتقبل الزيادة اعما هو صفاته الدائمة اما الفعلية  
كالانعام فانها تتقبل الزيادة قطعاً ولله أخذ ما توحه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول  
العبد مائنه صفات الذات والافعال طرا • قد بحث مصوبات الزوال  
اهـ وجهه الاخذ عند انه صرح بتقديم صفات الافعال وقد هما يستلزم عدم زيادتهما الانما  
تقتضى التعبير ولا تعريف في التقديم وما درى ان تقدم صفات الافعال اعما هو قول الحنفية وأما  
الاشاعة فعلى انها حادثة كباية شراحها بل قال العزيز جماعة منهم والتزاع عند التحقيق  
يرول فانهم اهـ وقال السعد بعد قول التسي في عقائده والتكوير صفة لله تعالى أزلية بعد  
انفسر التكوير بقوله وجو المعنى الذي يعبر عنه بالخلق والخلق والايجاد والاحداث  
والاختراع وبذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المذهب مائنه ومبنى هذه الأدلة على ان  
التكوير صفة حقيقة كالألم والتدور والمحققون من المتكلمين أى وهم الاشاعة على انه من  
الاضافات والاعتبارات العقلية اهـ ثم قال ولما استدل القائلون بجود التكوير أى وهم  
الاشاعة الخ اهـ على ان القائلين بعدم التكوير يعترفون بجود تعلقه بالانعام أى اعطاء  
العمة كالمالحي على من له المام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم  
(قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت الهم جمع كثرة والانعامات جمع قلت فكيف نسر هاها

أى انعامات كثيرة عظيمة  
منها الايام لتأليف هذا  
الكتاب والافتاد عليه

قلت الوصف بالكثرة والعظيم دفع آرادة القلة وصرف الى الكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صله تحمد) قد يقال لافائدة لهذه التعمية وعدم احتمال العبارة خلافه وقد يجاب بأنه ذكر كونه طائفة لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو يحذف فلهذا احتزن عنه (قوله وانما جدد على التعم) أي في مقابلته لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أي في مقابلته الى ان الحمد علمه ما كان علمه في صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف رأما الحمد علمه فهو ما كان الوصف بالجميل بأزائه ومقابله بمعنى ان ما وصف لنا كان له ذلك الشيء ذكر جميله وأظهر كماله فهو لا جمل حصوله له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة المباشرة للواصف على الوصف أو هو العلة له وقوله كما له أي كما في حمد الله لا يابعث في حقه تعالى وقوله وهو العلة أي كما في حمد الخلق ثم قال الحمد عليه يجب ان يكون كالألفان غير الكمال لا يكون سببا لظهور الكمال والعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صله تحمد انهم احرف يوصل بمعنى الفعل الى الجبر ورب له لانه يحمد لأجل التعمية وبين المعنيين تفاوت اه ه والثاني ما أورده الكمال عما هو أه من بيت العسكوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني ما لم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيدية بأن يقصد ابقاعه في مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذي لاسترة دونه ان الشارح الحق في قابل بالاطلاق قوله على الذم أي في مقابلته اه فتح هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الاطلاق سوى ما لم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد ابقاعه في مقابلة الذم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل في مقابلة النعم الا انه لم يقصد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما في مقابلته ما قيد لفظا بدليل وجود التقيد في عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهم ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أذكاء الطلاب فكيف يتوهم عن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما في الباب ان الشارح استدلل على المقابلة بالتمديد لفظا لكن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تنفي المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكافية لانه كس كنهه او فرق كبير بين المقابلة بالتقيد وبين نفسيرها به وقد يستبته أحد هما بالاخر عند اهمال التامل والذات انه قد يستشكل قوله لامطابقة بان تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكاف يقيد كون الحمد أيضا للذات وذلك جرد لافي مقابلة نعمة فقد جدد مطلقا أيضا ولهذا قال في المطول في قول التخصيص الحمد لله على ما أنعم مانسه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع الهامد ولذا لم يقل الحمد لنا في أو الرزاق ونحوهما مما هوهم باختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام أي في قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله لله تنبيه على تحقيق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لامطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أه من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لانه لا يخرج الا هم بل قد بالنعم يحصل وان حصل غيره أيضا فاعلمه ه والرابع ان معنى كون الاول واجبا كمال حال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لانه اذا أنعم الله على

عبد نعمة يجب عليه ان يحمد عليه الجهد الذي ذكره وهو الجهد اللطفي أو الجهد الموي اذ  
 وانما من انه يحتمل اما اشارة بهذا الكلام الى رد قول العراقي قلت وقد تبين ان الجهد احد  
 نوعيه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اذ وكان  
 وجه الرد ان المراد بالاطلاق هنا امتناء التقيد مطلقا ويستند فلا يكون الجهد في مقابلة  
 العلم ويلزم خروج الواجب تعالى على ما اشرنا في الثالث الى ان الجهد على غير النعمة داخل  
 في حده ايضا فاما له (قوله ووصف التعم) لا يحتمل ان الظاهر المتبادر ان المراد بالعم المعنى  
 لا الاطلاق وهو المماثل لقوله بما هو شأنهم وقضية هذا تعين ضرورة الباء والياء في قوله يقول  
 وأما ما جوزه الكلام من ابدال بقوله من عما هو شأنهم فبقوله ان جعل الموصوف التعم  
 التي هي الهام كما هو مراد المصنف اقضى انما موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك  
 الا ان يجاب بجذف المضاف فيه أى معنى قوله وفيه تكلف مستعنى عنه وان جعله لفظ العلم  
 المذكور اقضى ان القول المذكور شأن لفظ العلم وفي جهة ذلك نظير (قوله يؤذن الجهد عليها)  
 لا يحتمل ان الجهد مطلقا يؤذن بالزيادة الظرف الذي ذكره واعايد بقوله عليها لان الكلام في  
 الجهد عليها بدليل تحميدك اللهم على نعم وبلصم وصف التعم بالجهد التي بعدها (قوله أى يعلم) أى  
 اعلام دلالة الاتزام كما يدل عليه النتيجة بقوله لانه متوقف على الايمان له والاقدار عليه  
 والحاصل انه بمعنى بدل ويستند فلا يتجوز في الاستناد بل في المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك  
 التوجيه بان يقال ان تفسير الايدان بالاعلام يقتضى انه لا يتجوز في المسند بل في الاستناد  
 والتوجيه المذكور يقتضى تفسير الايدان بالدلالة فلا يتجوز في الاستناد بل في المسند خلافا لما  
 توهم (قوله بزادتها) فان قلت خلا عبره المصنف فانه اخصر بحرف (قلت) ما عبره أنسب  
 بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كإلى الاكتساب والكسب وايها ماحصولها بنفسها وعدم  
 توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للصول والاخصر في التماز أى ما تنقوت امر استحسننا  
 (قوله رهمان من جملته) أقول يجوز هذا كما في صدق قول المصنف يؤذن الجهد بازديادها فلا  
 حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالجهد على التعم الجهد على كل العلم الواسلة اليه لدخول الجهد على  
 كل الهام واقدر حينئذ (قوله فيقتضيان الجهد) أى يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان  
 وجود الجهد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجد اوليوجد الجهد اذ يتصور قطعان يحمد الانسان مرة  
 واحدة على التعم مع ان هذه المرة توقفت عليه ما فقد وجد او لم يوجد جده عليه ما اذ الغرض  
 انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الجهد فيجوز طلب الجهد من غير جده لا يؤذن  
 بازدياد المذكورة واعلم المزدحم اوجوده ويجوز طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب  
 غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا ان يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللاذني به  
 وهو امتثال الطلب والعمل يقتضاه فليست أم (قوله فلا غاية للتعم حتى يوجب الجهد عليها) أى  
 على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الجهد على الهام الجهد السابق والاقدار ما  
 انتهت التعم بهما وكانا غاية لها لا يقال لانه ذلك لجواز ان يحصل نعم أخرى غير الهام الجهد  
 والاقدار عليه لاننا نقول كلاما في التعم المتعلقة بالجهد على التعم لان كلامه انما هو في ذلك كما  
 هو ظاهر (قلت) هذا المنع اعيا ربني الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريد في الغاية

ووصف التعم بما هو شأنها يقول  
 (يؤذن الجهد) عليها (بازديادها)  
 أى يعلم بزادتها لانه متوقف  
 على الايمان له والاقدار  
 عليه وهما من جملة العلم  
 فيقتضيان الجهد وهو مؤذن  
 بالزيادة المقتضية لعدم ايضا  
 واهل جبر الاغاية التعم حتى  
 يوقف بالجهد عليها

المقيدة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المتقي غاية هي نعم جدها ولا تجر الى نعم أخرى وهذه  
 منتفية لان ذلك الحمد الواقع فيها بقضى نعماً أخرى هي الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت)  
 نعم الله على كل أحد لا تنف على غاية سواء جدد أو لا وان كان ما دخل منها في الوجود متناهياً  
 الفرق بين الخامد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم الجامد لا يوقف لها على غاية بواسطة جدد زيادة  
 على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتناقص اقصاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرار  
 الحمد مع انه قد يعارضه في آتية ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) اهل المراد ان الحمد  
 في نفسه صالح لذلك فلا ينافي انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله) وان تعدت وانه نعم الله  
 لا تحصى (ها) أقول هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (رفه)  
 أمران الاول ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحمد والالية تقتضي الانتفاء  
 مطلقاً فمما اثبات زيادة على المتدنى فكانه قصد بحكاية القاعدة تلك الزيادة في الفائدة  
 \* والثاني ان نعمة الله مفرد مضاف اعرفه فهو من صيغ المسموم والحكم الوارد على العام  
 يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلّق بالحمد ودوع ولا اشكال في صحة جعل ما في الالية من قبيل الثاني  
 ويمكن جعله من قبيل الاول أيضاً نظراً لان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبار  
 والمنافع ما لا يحصى فليتأمل (قوله) وازداد و زاد الا انهم مطاوعا زاد المتعدى الخ) أقول  
 فيه أمران \* الاول انه يحتمل ان الكوراني أشار به قوله وازداد اذ لم يمتد ولازم كاصوله وقد ذكر  
 بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لاتعلق له بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به  
 الى وقد قول الزركشي والازدياد أبلغ من الزيادة كما ان الاكساب أبلغ من الكسب وأصله  
 ازتباد أبداً من التاء والاتوافق الزاي والدال في الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله  
 تعالى لنن شكريم لا زديتكم اه فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازفته فان الفرق  
 بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما مالا يخفى وما زالت الائمة يميزون بينهما وهم يقولون  
 بذلك فبيان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان اعني كلامه على وجهه على ما هو وظيفة  
 الشرح فكيف مع هذا يدعي ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد  
 الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن نكتة ايتار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه  
 الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعي ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه  
 واهـ والله انه لا مسكتان هذا حاله ولا تحزر له عن الجراف ونعوذ بالله من انحراف يطمس  
 البصيرة ويغشى نور السيرة \* والثاني ان تخصيص فاد بتقييدهم اللازم يحتمل ان يكون لانه  
 يرى ان ازاد مطاوع في حالتي التعدي وال لزوم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة  
 التعدي قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أغروا ايماناً فعهولاً ويحتمل ان  
 يكون لانه يرى لزوم ازداد ايماناً فلا حاجة الى تقييدهم فيكون محالاً للمفسرين ومعبراً ايماناً  
 في الالية ونحوها غير المحول عن القاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح  
 وانه الحق اه (قوله) ونصلي على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلي ونسلم خروجا من  
 كراهة افراد أحد هـ ما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد  
 مطلقاً أو يرى انتفاء ما بالجمع لفظاً ولا يرى كراهة الافراد خطأ أيضاً وان صرح به جمع وقد

وان  
 وان  
 زاد  
 التعم  
 (وله)

وقع للشافعي في الامور غير هذا الاقرا دخطا وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا  
 بمعنى خلاف الاولى لعدم التمسك بالمحصر وقد ينازعه انهم كثيرا ما يفتنون الكراهة  
 الحقيقية بغير نهى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهي  
 المحذور مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله (قوله من الصلاة  
 عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرجعة عليه) أقول هذا قصر سبحانه الصلاة هنا محمولة  
 على معنى الدعاء وقد قدم ان محله نصلي للانشاء لا الاخبار فحاصل كلامه انما الانشاء الدعاء وهذا  
 صحيح لا غير عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الا مرة بالصلاة عليه ولشرح كلام  
 الأئمة كما لا يخفى على من له أدنى الملم به واما مخالفة الكبر واليه وجه الصلاة على لانهما  
 الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء  
 يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد علمته فأطلق المزموم وأريد اللازم فيكون مجازا من سلا  
 أي وقطع نيتك بان تقول يا الله ما صل عليه أي عظمه ومجمله اهـ فخما لا يلتفت اليها فانها صرف  
 الكلام عن حقيقة من غير ضرورة الى ذلك ولادل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر  
 الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذي هو الرجعة غير متصور في حقه عليه أفضل  
 الصلاة والسلام لانه محرم فلا تطلب له الرجعة وهذا خطأ لان أنواع الرجعة وممراتها لا تنحصر  
 وليس جميعها حاصله عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصله (قوله)  
 والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر  
 من بني آدم أوصى اليه بشرع وقولنا ذكر أرى من قوله لم انسان للاجتماع على عدم استنباه  
 الاثنى من بني آدم اهـ وللقائل ان يقول لانسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعري الى  
 عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة  
 وهاجر وعن حكى من المتأخرين ووقع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد  
 وحيد فقد يقال التعبير بالانسان الذي هو التعبير المشهور وبنيهم أولى ليشمل من اختلف  
 في نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يرق بين مذكرة ومؤنثة بالتأويل فقال  
 في الذكر انسان وفي الاثني انسانة كما تقرر في محله وعلى هذا فالانسان محقق بالذكر (قوله)  
 ولقوله بالهم من النبيا) أو رد الكمال ما حمله ان الانسب كونه فعلا بمعنى المفعول أي الخبر  
 بالفتح عن الله لان هذا انسب بالاول من القوانين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية  
 في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا لئلا يكسر عن الله واذا  
 لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وان يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بفسط مخبر  
 عبارة بصيغة المفعول قال لكن قد اشترط بفسطه اعن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول  
 يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتغال بالذكور اذا يلزم  
 من اشهر شيء عن أحد صحته عنه فكثيرا ما بشرت الشيء عن غير اصل صحيح وبأنه يمكن في وجود  
 مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبي من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله  
 فيما يتعلق بنفسه وما أوصاه اليه في حقه بل من شأنه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا  
 وتعليلات فخير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفة ليقيد انه اصل

من الصلاة عليه المأمور بها  
 وهي الدعاء بالصلاة أي الرجعة  
 عليه أخذنا من حديث  
 أمرنا الله ان نصلي عليك  
 فكيف نصلي عليك قال  
 قولوا اللهم صل على محمد  
 انحره واه النجاة الاصدده  
 تحسنا والتجى انسان أوصى  
 اليه بشرع وان لم يؤمر  
 بتبليغه فان أمر بذلك  
 فرسول أيضا أو أمر  
 بتبليغه وان لم يكن له كتاب  
 أو رتب بعض شرع من قبله  
 كموش فان كان له ذلك  
 فرسول أيضا قولنا فالنبي  
 أعظم من الرسول عليه ما وفى  
 ثالثا ثم ما معنى وهو معنى  
 الرسول على الاول المشهور  
 وقال نبيك دون رسولك لان  
 النبي أكثر استعلا لفظه  
 بالهم من النبيا الخبر لان  
 النبي مخبر عن الله وبلا هم  
 وهو الأكثر قيل لانه مختلف  
 الهموز بقلب حمزة ياء  
 وقيل انه الاصل

من النبوة يصح النون وسكون الداء أى الرقة لأن النى مر دوع الرقة على غيره ٢٥ من الخلق ومنه علم منقول من اسم

للمهم وزولوا بكرة لتوهم ان كلامهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهم وزولوا بكرة ان يكون  
بمعنى المهم وزولوا السابق أو يكون المهم وزولوا أى لا يتحد معناه ما والاختلف معناه ما  
فكيف يكون أحدهما أصلا لا آخر فلتأمل (قوله من النبوة) أى فيكون أو بيا وأصله نبير  
قلت الواو بلاء لاجتماعهما مع الباء وسبق أحدهما بالسكون وأدغمت إحدى الياءين في الأخرى  
(قوله أى الرقة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على التارح ما أورده على من  
فسر النبوة بالرقة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنهم المكان المرتفع بقدر رعاياه  
لأن الشارح حاله الكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله مرفوع الرقة على غيره من الخلق)  
أى من غير الأنبياء مطلقا وأما بالنسبة للأنبياء فقد يكون مرفوع الرقة على غيره منهم أيضا  
مطلقا وذلك في سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون مرفوع الرقة على غيرهم في  
الجملة كما في غيره (قوله من اسم مقول المضعف) أقول المضعف هنا المعنى الغوى دون  
الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته الى نفس  
الرشاد بمراديه الى طريقه الموصول اليه اذ الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه فعل اختباره  
الاول لانه أظهر فى معنى الدلالة (قوله الذى هو لمكتبته فى الوصول به الى الخ) لا يخفى ان التجوز  
يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فاعل اعتبر ان الممكن المذكور وليان قوة  
العلاقة لتحصيها فلتأمل (قوله وهذا) الى الوصف المذكور بما يؤذن من قوله تعالى الخ  
(أقول) ان أراد أن ما فى الآية يدل على ان المهدى اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذى  
هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم  
ولا يناسب جملة الاعلى دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لانه نفس الرشاد اذ ليس  
طريقا بل هو طريق ظاهر بغير خلاف ما خافه عن نفسه بالرشاد الذى لا يتعين جملة على الطريق  
الذى هو دين الاسلام بل يصح جملة على ظاهره كما تقر رواه أراد تصحيح ارادة ذلك ما يدل  
ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان  
الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن  
يقال لبس المراد بالاخذ هذا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد  
ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكره موافقة لما فى الآية يبنى أن المصنف استعمل فى  
وصفه ما فى الآية (قوله افاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا المنهاج فى كتابه  
على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون من بنى هاشم ما تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهما  
ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا أقصر مع منته بشمول الال للذكور والاثاث  
وقال هنا ماضيه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن اولاد بنات بنى هاشم  
لا يدخلون فى الال لانه لاحق لهم فى الجنس وقضية الاحاديث أيضا اجواز الصدقة عليهم اه  
فليتأمل (قوله ان لكم فى خمس الجنس) فان قات قصة الظرفية عدم استحقاقهم خمس الجنس  
بقائه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان  
لكل منكم فى خمس الجنس ما ذكر فلا ينافى استحقاق كل واحد منهم خمس الجنس وان براد بن خمس  
الجنس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الجنس وحقيقة تصدق الظرفية مع

مفعول المضعف سمى به نبينا  
بالهام من الله تعالى تقاولا  
بأنه بكرة محمد الخلق له كبرية  
تحصاله الجملة كما روى في  
السيرة انه قيل لجدته عبد  
المطلب وقد سماه فى سابق  
ولادته لولت أسسه قبلها لم  
سميت انتك محمد اوليس من  
أسماء آباءك ولا فوك قال  
رجوت أن يحمدنى السماء  
والارض وقد حقق الله  
رجاءه كما سبق فى علمه (هادى  
الاسم) أى دالها بالمطلب  
(رشادها) يعنى لدين  
الاسلام الذى هو لمكتبته  
فى الوصول به الى الرشاد  
وهو ضد الذى كانه نفسه  
وهذا ما يؤذن من قوله تعالى  
وانك للمهدى الى صراط  
مستقيم أى دين الاسلام  
(وعلى آله) هم كما قال  
الشافعى رضى الله عنه  
أقاربه المؤمنون من بنى  
هاشم والمطلب ابنى عبد  
مناف لانه صلى الله عليه  
وسلم قسمهم ذوى القربى  
وهو خمس الجنس تاركه  
غيرهم من بنى عمهم نوفل  
وعبد شمس مع سواهم له  
رواه البخارى وقال ان  
هذه الصدقات انما هى  
أوساخ الناس وانما لا تخل  
للمجد وللآل محمد رواه  
مسلم وقال لأهل لكم أهل

البيت من الصدقات شيئا ولا غيبة الايدى ان لكم فى خمس الجنس ما يكفيكم أو يغنيكم

استحقاقهم تمام خمس الجسر لصفة طريق المتهوم العام لثروته في الجملة (قوله أي بل بفنيكم)  
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على التردد إشارة إلى أن خمس النخس لا يخرج عن الأمرين  
وان في كل منهما كفاية واعلم أن شحنا النخس أبعد سوق هذه الاحاديث التي ساقها المشرح  
قال ما نصه طريق الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم  
صدقة الفرض بالنفس ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة أقاربه المؤمنون من بني هاشم  
والمخاطب دليل المغري الحديث الثاني والثالث ودليل المكبري الاول والثالث حيث أثبت  
الاول قسم خمس الجسر لأقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعذر حرمة الصدقة عليهم بذلك فإن  
قلت مقاد الثالث أخص من الثاني فهل أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة للفظ الال  
ولم يصرح به سوى في الثاني وبعبارة أخرى أثبت في الاول وصف قسم خمس الجسر لأقاربه  
المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للال وفي الثالث الوصفين جميعا وموصوف  
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الال أقاربه  
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يفتي عن الثاني لأن ذكر الاول والثالث انما يلزم منه اتحاد أهل  
البيت وأقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شيء يحجب الظاهر والأفان أن تقول  
أفاد الثالث أن أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيا في خمس الجسر ويحتمل أن يراد بهم  
بعض مخصوص من الال فلا يلزم الاستدلال الأهم لأن رأي ما قبل من أن الال أصله أهل كما  
صرح به الزحمرى وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولا غسالة الأيدي يحتمل نصبه عطفًا على شيا  
عطف خاص على عام أو على مقدر أو لا كثيرا ولا غسالة الأيدي لا كثيرا ولا غسالة الأيدي أو على  
الصدقات ويحتمل جزم عطفًا على الصدقات عطف تفسير وهذا الأخير أولى لأن الصدقات  
مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله معنى العجاني) أي الذي هو أخص من مطلق العجاني  
وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسماور معون الانقاط مقام بيئاتهم أو سوادها)  
شرح المشرح بما زى وما اعترضه الكمال والكوراني فاما الكمال فنقال فسر المشرح  
الطروس بالعصف وهو المعنى الحقيقي وجهه عطف السماور عليها من عطف الجزء على الكل  
ووجهه بما فيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كآبة من باب اطلاق  
اسم الكل على الجزء وحده على ذلك فقد تمكن تجنيس القلب بين الطروس والسماور انتهى  
وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه المشرح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ  
الدال على المعنى وأنت خير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند اشتد قرينة الجواز  
وراجح عند ضعفها وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو العصف كان الحمل عليه واجبا  
عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة  
وغاية ما يتجمل هنا قرينة المعنى المجازي هو عطف السماور من حيث أنه لو لم ير المعنى المجازي  
لما احتج إلى عطفها بالتحويل إلى المطلوب عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فإنه كما يجوز  
أن يكون العطف له دم دخولها فيما قبله الكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون لشكته  
أخرى كسفره بكونه دال على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المصود كما في عطف الخاص  
على العام فكأن ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ماسوا وهذا الجزم هو عن كونه

أي بل بفنيكم رواء  
الطبراني في معجمه الكبير  
والعصم جواز إضافة آل  
إلى العصف كما استعمله  
المصنف (وصحبه) هو اسم  
جمع لصاحبه بمعنى العجاني  
وهو كما سيأتي من الجعفر  
ومناسبة ما جمعه صلى الله  
عليه وسلم وعطف العصف  
على الال الشامل لبعضهم  
لتشمل الصلاة باقيم (ما)  
مصدرية ظرفية (قامت  
الطروس) أي العصف جمع  
طروس بكسر الطاء  
(والسماور) من عطف  
الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أو تجاوزوا المانع ضعف هذا لالة عطف الجزء على أنه  
أريد بمقابلته ما لا يتناول الذي هو المعنى المجازي وأما ترتيب تمكين جزء من القلب على الجمل على  
المعنى المجازي فذلك لا يصلح قرينة على الجمل عليه وإنما ذلك من قوائد ارادة المعنى المجازي  
لا من قرائنه وقرينة بين فائدة الشيء بعينه وجوده بشرطه وبين قرينته الالهية على وجوده والالزم  
صحة الجمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتيب فائدة على ارادته لا لترتب على ارادة المعنى  
الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه ~~كيف~~ لا وهو يجوز الى عدم اشتراط  
خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتبارها وتخصيص هذه القاعدة بهذا الحكم عمالا وجهه  
ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فقد تبين أن حل الطروس على الصحف وجهه ل عطف السطور  
من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الجمل عليه واجب  
أو راجع غير أنه يحتاج الى بيان نكتة ذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك  
النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو  
الدال على المقصود وان كان بواسطة وهذه النكتة أعني الاشرفية من جملة نكتات عطف  
الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا اجمعو على قبولها من اعانهم والتوجيه بها في  
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظاهر أن هذا الذي اعترض به  
الكامل مدفوع بلاشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول  
أو معقول بل لا داعي اليه ولا حامل عليه الاحجية التعصب البارد والتمامل الفاسد وأن قوله  
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان أراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو مجتوع لما تبين أو من  
جهة المعنى هجر ذلك بقدر تسليمه لا بد و غ ترجيح الجمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها  
فناهل ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال  
وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالتقاط الختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما ينه لكن  
ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة  
كما تقرر في محله ثم لما ذكر الكمال في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ  
العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز فذكر في الكتاب  
مراد به خيار الالتقاط المتعلق للتدوين لبلاغته وحلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى  
الآخر على طريق الاستخرا م وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها  
لما كانت الطروس والسطور هي التي تحتفظ غالباً بالالتقاط المختارة للتدوين فتبقى على الايام  
نزلت منزلة ما لا يقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يقاء لذات العيون بدونهما اذ هما  
قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الجمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على  
ذي القطرة السليمة ما فيه فان قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس ان فسرهما  
الضمير ان في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور  
للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام  
عرضه القائم به المتغير في تحققة اليه ولا يتعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من  
التهافت المقتضى لكونه براحل عن بلاغة المصنف وان فسرهما بياض والسواد في قوله



يا شام وسوادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور للمعاني بقيام الطروس والسطور  
 وذلك متفاته ايضا اه (وأقول) أما ما حوّل به بقوله فلا يخفى على ذى النظره السليمة ما فيه  
 فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله أى سطور الطروس الخ فيه لم حاله من الكلام على  
 ذلك وأما قوله ان فسر بهم الخ جوابه اننا اختارنا الأول قوله وذلك يرجع الى التوقيت ببلدة قيام  
 الشئ بقيام عرضه القائم به المتفق فى تحقيقه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم المدووقه وعذوق  
 فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من  
 جهة أنه لا يقوم بنفسه بل عمله وتوقف عمله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه  
 وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقيم فى نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور  
 بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو عذوق أيضا والقاعدة  
 فى ذلك التقدير ان دوام الصلات ودوام الطروس والسطور لانه قد قيامهما بقيام البياض  
 والسواد وسما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور وكما أنه ما ثبت عدمهما ثبت عدم  
 الطروس والسطور ولان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وغير عنه بالبياض لانه  
 العال فيه وبالمراد لون السطور ولو غير سواد وغير عنه بالسواد لانه العال فيه وظاهر أن  
 المتلون منهما وجد لونه كان هو موجودا وهما اتفق لونه كان هو منتفيا اذ لا يتحقق لونه  
 بدون اللون ولولا ذلك التقييد لما زان لابراد عدم قيام الطروس والسطور وان يراد بقوله  
 ما قامت الطروس والسطور مدة قيامهما المأمدة بجميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم  
 مع التقييد أيضا فيجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور بقيام البياض وسوادها  
 لجميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد فى غاية الصعف والبعده وهو بمنزلة العدم  
 لان التقييد ظاهرى ارادة الدوام والاسمغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه البياض  
 والسواد بالعيون جوابه أنه لا يحدون فى ذلك وأى ضرورة لملته ما بالعيون فان الواجب  
 فى ذكرهما انما هو اقامة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحيدته يظهر سقوط ما عدا من الثابت  
 لا بدفاع ما اعتد اليه فى هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشاوح على ما ذكره وهذا جعل ضمير  
 يا شام وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليقيد أن  
 الطروس والسطور وتحفظ الانساط حتى كأنه لا ينفك عنها لها بدونها ففى بمنزلة بياض العين  
 وسوادها اللذين لا ينفك عن العين بدونهما وهذه تسكنه حسنة بلغة لا تفصل عما ذكره الشارح  
 (قلت) لعل الحامل لعل على ما ذكره طاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكافؤ فيه وذلك  
 لان ضابطه أن يذكر لفظه معنيين مراداه أحدهما ثم يعاد التسمية عليه مراداه المعنى  
 الآخر والمذكور هما لفظ العيون مقبدا باضافته الى الافاظ لا لفظ العيون من غير تقييد  
 والمعنى الآخر الذى به ود الصبر فى الاستخدام باعتبارها وهو آلات البصر ليس من معانى  
 المذكور أعنى لفظ العيون المتعبد بما ذكره من معانى لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور  
 قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه غاية التكلف والتعسف فى مخالفة الظاهر  
 فاعادة التسمية هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للذكر باعتبار ظاهره وانما  
 تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه فى نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السهمودي أشار لما وافق ما ذكره فقلته  
الحمد وذلك لأنه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانعه وانما عدل شيئا الشارح عن  
ذلك لان العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون  
الانفاذ اه (ثم أقول) ما ذكرناه في الجواب جريا فيه على التنزل مع الكمال والافتيكن  
تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد ذلك التكلفة التي يتبع بها الكمال على وجه حال عن  
الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعما زعمه من التكلف والتعسف وحينئذ يتبرح على  
ماساكة الكمال لعدم خلوها عما ذكر كائنين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التواف  
ر اساو ذلك بأن يكون المعنى مذكور الطروس والسطور اعيون الانفاذ أي المعاني المذكورة  
قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في انهما أي الطروس والسطور وحافظين  
لوجود تلك المعاني وثباتهما عن الضمير حتى كان ذلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونهما  
كما ان بياض الطروس وسواد السطور أي لونهما مساو كان بياضا وسوادا أولا كما تقدم  
حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح ملحق بما  
تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه  
لا يقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لأنه يدل على ان المقصود به كرا القيام التام  
به لاننا نقول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك  
بل هو عائدا على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام  
بياضها وسوادها في انهما المحفوظ العلم حتى كانه لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها  
وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لأجل أخذهم منها  
ولا يخفى انه لا منافاة في ذلك بوجهه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتفق الوجهين  
جميعا أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ما قامت  
الطروس والسطور اعيون الانفاذ أي المعاني أي مدة وجودها حالها وحفظها اياها حتى كانت  
لا قوام لها بدونهما قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما  
اياها فانه لا قوام لها بدونهما فليتأمل \* وأما المذكور في فقال والطروس جمع طرس وهو الورق  
والسطور جمع سطر مصدر سطر أي رديه المقول وما قبل من ان عطف السطور على الطروس  
عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال  
جزء المحل وتفسير عيون الانفاذ بالمعاني الخش اذ لا دلالة لتعين الانفاذ على المعنى بوجه من الوجوه  
بل عيون الانفاذ نقوش الكتابة وهو اشارة الى ما ذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود  
في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في الاوح المحفوظ ولا شك  
ان نقوش الكتابة تستعمل على بياض الطرس وسواد السطر اذ نقش الكتابة صركب منهما  
فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياما حقيقيا والنج لان قائمان مقام  
بياض نقوش الكتابة وسوادها قايما مجازيا لا اشتقال المحل على الحال قال الضمير في بياضها وسوادها  
راجع على الانفاذ على ما حققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما نفعله بعض  
الشارحين لاحصائه اذ التقدير حينئذ ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مثلاً مقام البياض الذي هو عارض قائم به عملاً لا يقول به ذو عقل  
أه كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يشكك من غير تأمل قائم لم يزد في هذا  
الكلام على الأباطيل الواضحة والأوهام القاحشة الفاضحة على ما ستف عابه بحيث لا يمر  
فيه فاما قوله وما قيل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغلط القاحش وانظروا الواضح الذي  
لا مستند فيه سوى الخراف ومن يدان تكاس الطبع والخراف وذلك لانه مبني على توهمه  
ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كما نص  
عليه الجوهرى وغيره من أئمة اللغة وعادة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي تحيط  
تم كتب به الطراس وطرس اه . وأما قوله وتفسير عيون اللفظ أخش اذ لا دلالة لعيون  
اللفظ على المعنى بوجه من الوجود فهو غلط فاحش وكان الخراف طبعه انما هو انهم معرفته من  
في البيان فان لفظ عيون الالتفات مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معاني  
الالفاظ بالعيون الباصرة فيجامع الالتماد بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله وبه تسمى  
بها كما تسمى بالعيون الباصرة فاطلق عليه اللفظ العيون ودل على المراد بإضافة العيون للألفاظ  
ورنح بذكر البياض والسواد للمتممين للستعارة التي هو العيون الباصرة وقد تقرر ان  
الاستعارة مجاز لا علاقة المشابهة فلفظ العيون دل على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي  
والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر  
الواضح الذي لا يخفى على بعض حسذاق الطلاب يقال لادلالة لعيون الألفاظ على المعنى بوجه  
من الوجود ثم يقال فأي دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التي زعمت من غير برهان  
ولأدنى بيان أنهم المراد من عيون اللفظ ومن أي أنواع الدلالة هي فان صور قهها التجوز  
والاستعارة قلناه فلم نعت ما للنامع وضوح ذلك فيه . وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى  
قوله اذ نقش الكتاب مركب منهم ما فهو اشتباه واضح وخطا لا يخفى لاهو وان البياض ابيض  
جزأ من النقش قلناه غاية الامر أنه وصف محل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضي برئته  
ولا يصحح اوله وان قلنا ان هذا مما لا يشبهه على دى عقل . وأما قوله والمسلان أي الطرس  
والسلطان قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسواها قايما مجازا بالاستعمال المحل على الحال  
فيوجب ان يكون التقدير مقامات الطرس والسلطان مقام بياض نقوش الكتابة  
والاشبهة في أن بياض النقوش عرض قائم بالطرس لان بياض النقوش هو بياض  
الطرس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تستل على بياض الطرس وحيد  
غير عليه ما أوردته على الشارح المحقق في قوله بعد اذ التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو  
الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به عملاً لا يقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان  
كلامه باطلا بعين ما أبطل به كلام غيره فان فرق بين مدعاء القيام المجازي ومدعى الشارح  
القيام الحقيقي قلنا بعد اثباتك صحة هذا الفرق ونصو بقيام مجازي معقول وصحة ما توهمته  
عن الشارح في تقرير كلامه من أين لنا أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور ثم ان أراد بقوله  
قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسواها ان الحبل المذكورين قائمان بالبياض  
والسواد والمسلان قيسما فهذا مع ضروريته بطلانه وفساده عليه بما ذكر خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة انقضاء مقامه وإضافته لما بعده وإن أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسددهما ويقيدان فائدتهما فهو أيضاً مع ضرورة بطلانه إذ لكل من الجوهر والأعراض خواص ليست للأخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر وبساده عليه بما ذكره من اختلافهما إذا لمصنف أيضاً وإن أراد بذلك تقديم بدوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وإن لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله حينئذ بما ذكره وكذا دعواه بجزائية القيام حينئذ بدوام المحل بدوام الحال ليس مسبباً عن اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا يجوز في بدوام المحل بدوام الحال فإن دوام الشيء بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وإن أراد بذلك أن ذلك المحل يحفظ غيره كما أن ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم به وأنه فهو أيضاً وإن لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضاً فساد التعادل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضاً وإن أراد شيئاً فليصوره لتسكيم عليه. وأما قوله فالتصديق بياضه وسواده راجع إلى الالتقاط على ما حققناه فنه أنه لم يرسبق له تحقيق يتحقق منه رجوع التصديق إلى الالتقاط وقد حكمنا لك عبارته بغير وفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فإمعن إضافة البياض والسواد إلى الالتقاط حتى تصيب الالتقاط بالبياض والسواد. وأما قوله ورجوع التصديق إلى الطروس التي قوله لا يهتفله فهو غريبة بالمرية. وقوله في الاحتجاج هذه الشريعة وقيام الجوهر وهو الطروس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يؤوله ذو عقل قلنا قد بينا حكمته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه وبغاية الأمر أنه خفي عليك عدم اعتدائه على ذلك إليه

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد. وينبكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة أنكاره هذا مع دعواه صحة رجوع التصديق بياضه وسواده إلى الالتقاط حتى تصيب الالتقاط بالبياض والسواد فبما أن الله عما يصفون وبالجلة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على الجائزات وكثرة الأوهام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو المقصود وتوجيه لافراده بالذمة مع دخوله فيما قبله لأنه جزمه وحاصله أن افراده لدلالة على شرفه كما في ذكر انقضاء العام وقال شيخنا الشهاب قوله لا صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي فحصل الملازمة مع قول المتن لم يزل الالتقاط لأنها بمعنى المعاني (قوله التي يدل عليها بالانقضاء) توجيه لاضافة العيون إلى الالتقاط (قوله ويمتد إلى الخ) إشارة إلى الاستعارة في لفظ العيون (قوله وهي العسل) أي المعلومات وهي الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لأن ذلك هو المعنوي به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطو والطروس) فان قلت هلا قال أي السطو فإنه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر أن ذلك لتحقيق ما أسلفه من أن ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم أن الذي يصلح مظهر وقام وبداية هذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظهرة باعتبار تضمين ذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحدك جداداً ما. وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف السؤال الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم قائماً به حقيقة انما هو (قوله أعني

الشارح قيام بياضها (الخ) قال شيخنا الشهاب أي مدة قيام بياضها وسوادها أو قياما مثل ذلك  
 اه وقوله أو قياما مثل ذلك أي في الدوام وإن مدته مقدرة بحدته (قوله على الحق) يجوز  
 أن يكون خبرا ثانيا أي يثبت عليه وقوله فظاهر من خبر أول أي غاليين على غيرهم بيقينكم من  
 الحق ويجوز أن يتعلق بظاهر أي غاليين على الحق لتقريبهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا  
 الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهر من الكلام في الجار هنا كافي على هدى من ربه ويحتمل  
 تعلقه بقرال وكونه خبرا بعد خبر وعلى ما ذهبنا في ظاهر من أي على من ناوهم اه (قوله وبإيد  
 الصلاة الخ) توجيه لا اختيار هذا الثاني لأننا خص قال شيخنا الشهاب وأعلم أن الشارح لو جعل  
 التأيد راجعا للعلم أيضا لكان أولى اه وقد يجب بأنه إنما خص التأيد بالصلاة لأن مكان  
 تأيدها حاشية من حيث المطلوب بها وهو صلواته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)  
 قال الكمال أي ندعو بخضوع وذلة فاصدين اليك ثم قال تكررا استعمال النضرع مع الدعاء  
 في الكتاب العزيز فاستمر إطلاقه في السنة أهل الشرع مراد به الدعاء يتخضع وذلة وعلى هذا  
 جرى المصنف وعادة الشارح هنا لا تخوع عن غرض فان قوله أي تخضع وبذل تفسير لمعنى  
 نضرع لغو وقوله أي تسأل غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما استمر إطلاقه  
 في السنة أهل الشرع ومن في قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال اه (وأقول)  
 لا يخفى أن جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من أن قوله أي تسأل تفسير باعتبار ما استمر لأن  
 قضية كونه تفسير باعتبار ما استمر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال  
 هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال  
 شيخنا الشهاب في جعله من بيانية غاية السؤال مع ما ذكره من أن معنى الضراعة الخضوع  
 والذلة نظر ظاهر إذا الملامح لما قرره المعنى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية أو مبيية  
 فتأمل اه وقال شيخ الإسلام في قوله أي تسأل الخ تفسير لنضرع بالمعنى العرفي ثم قال  
 لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيانية العلية الدوال أن جعل من بيانية فان جاءت  
 بمعنى بادء المصاحبة فلا إشكال اه ثم قال شيخنا الشهاب ثم أن تقر رعبارة المتن هنا على غير  
 ما قرره الشارح وهو أن يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة في معناها اللغوي  
 فمعنى نضرع اليك أي تخضع وبذل اليك يا الله في طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من  
 للتبعيض بناء على أن السؤال نوعان لساني وغير لساني وهو الخضوع والذلة وقد يتجمل من  
 ابتدائية لأن السؤال المبسود من الخضوع والذلة يصاحبه فيكون غاية السؤال التسأل  
 والمعنى تسأل السؤال أو غاية النوع الثاني أي تخضع وبذل غاية الخضوع والذلة وفي قول  
 الكمال فاصدين اليك إشارة إلى تفهين نضرع معنى التسفل لاجل التعدي به إلى (قوله غاية  
 السؤال) فيغني أن يكون منه مولا مطلقا مينا النوع لا مفعولا به كما قد يتوهم إذا المسؤول ليس  
 غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أي تعوق) فيه إشارة إلى تفهين الموانع معنى العوائق لانه  
 الأنسب بالتعدي به عن (قوله جمع الجوامع) قال الكوراني والجوامع جمع جامع على غير  
 القياس أو جمع جامعة على القياس اه (وأقول) فيه أمران الأول أن الأول هو الظاهر  
 المناسب فإن التبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها  
 اللازمين لها وقيامها  
 بقيام أهل العلم لا خذهم  
 إياه منها كما عهد وقيامهم  
 إلى الساعة الحديث  
 العاصمين بطريق لاتزال  
 طائفة من أمته ظاهرين  
 على الحق حتى يأتي أمر  
 الله أي الساعة كما صرح  
 بها في بعض الطرق قال  
 البخاري وهم أهل العلم  
 أي لا ابتداء الحديث في  
 بعض الطرق بقوله من يريد  
 الله به شرا فإنه في الدين  
 وأبد الصلاة بقيام كتب  
 العلم المذكور لأن كتابه  
 هذا المبدوء بما هي منه من  
 كتب ما يفهم به ذلك العلم  
 (ونضرع) بسكون الضاد  
 بضم المصنف أي تخضع  
 وبذل (اليك) بالفتح (في منع  
 الموانع) أي تسأل غاية  
 السؤال من الخضوع  
 والذلة أن تمنع الموانع أي  
 الأشياء التي تمنع أي تعوق  
 (هـ) أن الكمال هذا الكتاب  
 (جمع الجوامع) يتحريرا  
 بقرينة السياق

وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكافؤ في الموصوف فيجعله شوا الواسائل والمقدمات  
 ليكون المتردداً ثمان غير ضرورة الى ذلك والله أعلم به والثاني ان ما زعمه في الاول من انه على  
 خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه جمع ان جمع فاعل على فواعل على  
 خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفاً فالعاقل فان كان وصفاً لغير فاعل كساحل  
 انقاس به على فواعل وبما جمع هناء قيل الثاني (قوله خير كثيرة وعلى كل خير مانع) أقول  
 قضيه ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخيرة في بحث وقد يكثر للخير الواحد لاسيما العظم  
 كالكامل التالف موانع وليس ان مانع الخير الواحد ليس الا واحد البكن ذلك الواحد بحتم  
 أمورا كثيرة على البديل فيحتاج الى سؤال مانع الجميع فليتامل (قوله الى جمعه كل مصنف  
 جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يجمع صدق هذا كقوله الا في البالغ من الاحاطة بالاصلين  
 بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا  
 في الاثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام انه لا يستعمل الا في النفي الخ (وأقول) يمكن تقدير النفي  
 هنا أو تأويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فبحتم  
 عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني بؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقول  
 الى عدم خلوها بما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بأنه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا  
 كله ان سلم اهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول  
 يحتمل على هذا أن يراد بفن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح  
 فيوافق نسخة التنقيح وهو الارضي بقوله الا في البالغ من الاحاطة بالاصلين وعلى هذا فيوجه  
 الافراد هنا ثم التنبيه في قوله الا في بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفقيهين كالواحد  
 لا شرا كهمافي انهم اساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصابة  
 انما هو اصول الفقه والتنبية اشارة الى اشتغال كتابه على الفقيهين لثلايتهم خلافاً من الافراد  
 وان يراد به اصول الفقه فقط ويوجه بأنه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله  
 الحق تم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من قدون الاصول والتصوف لاشغاله  
 على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتفة لاصول الدين لمناسبتها له  
 لانه يصنف المؤلفون التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتزول عنه شأ مستعلا (قوله  
 وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعتراضه الكو وفي اعتراضه لا من شأنه الا مزيد الحفاة  
 والتمور حيث قال والفن هو النوع وأقارن الكلام أو أوعده واضافته الى الاصول من اضافة  
 العام الى الخاص وهو ظاهر وما قيل لانه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول)  
 لا ينبغي سقوط هذا الاعتراض وفساده وهذا لم يقدّر على الاحتجاج عليه يشبهه فضلا عن حجة  
 بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت واردة منصوص عليه  
 في كلام الامة كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كزواله عليه هتاعا لاصد عنه معقول  
 ولا منقول مع موافقة الواقع وأقادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشديد بمجرد  
 الباطل والزور مما لا يثبت اليه فانه من الياء المتشور (قوله ومن وما بعدا بيان لقوله الخ)  
 قال شيخنا الشهاب البيان في الحقيقة بما جمعه من فن الصاوت فيجوز ان تهوى فليتامل وقباس

الذي كماله لكثرة الانتفاع  
 به فيما أصله خير كثيرة  
 وعلى كل خير مانع وأشار  
 بنسبته بذلك الى جمعه كل  
 مصنف جامع فيما هو فيه  
 فضلا عن كل مختصر يعني  
 مقاصد ذلك من المسائل  
 والخلاف فيما دون الدلائل  
 وأسماء أصحاب الاقوال الا  
 يسيرا منه ما قد ذكره المكنة  
 ذكرها في آخر الكتاب  
 (الا في من فن الاصول)  
 بافراد فن وفي نسخة بفتننه  
 وهي أوضح أي فن اصول  
 الفقه وفي اصول الدين  
 الفقه بما يناسبه من  
 التصوف والفن النوع وفن  
 كذا من اضافة المسمى الى  
 الاسم كسهر رمضان ويوم  
 الخميس ومن وما بعدا بيان  
 لقوله (بالقواعد القواطع)  
 قدم عليه رعاية الصحاح  
 والقاعدة قضية كلية  
 يعرف منها أحكام جزئياتها

حاذ كره ان يقولوا الدين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد في قوله بيان لقوله بالقواعد بخبر  
 ثم اذ يقال ان اريد بالبيان ما سجد له حقيقة ذلك الشيء فما له واضح وان اريد به ما سجد به  
 حقيقة الشيء فلا يتحقق مدخلية من في ذلك لان المداخلة على ان ما سجد بها هو حقيقة ذلك الشيء  
 وتقدم برهانه (قوله لشعور الامر بالوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم تقدم عند التنبيل للقواعد ما يثبت  
 باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التنبيل للقواعد قلت اما الاول فانه تقدم  
 اصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب واما الثاني فلان القطعة  
 اكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها اقطعة على ما يثبت بالسبب قوله الا في فان من اصول الفقه  
 ما ليس بقطعي واليه كرمثل ذلك في اصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف  
 يصح التنبيل للثبوت مع انما القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من  
 الصفات الذاتية امر واحد لا يتكرر فيه في نفسه كما تنور في محله فلا يصح ان يكون موضوعا  
 للقضية قلت التنبيل ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤيد اليه من القضية الكلية اذ قولنا  
 العلم ثابت لله يؤيد الى قولنا كل شيء معلوم لله وذلك قاعدة كلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل  
 للشارح على ذلك حتى اخرج الى هذا التكلف وهلا مثل بنفس القاعدة التي هي قولنا كل شيء  
 معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبية على ان المصنف كغيره اريد بالقواعد اعم مما  
 ذكرت بنفسي او بما يؤيد اليه دليل في غيره في فن اصول الدين بقوله علم شامل لكل معلوم فان  
 هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار ما يؤيد به وهو قولنا كل شيء معلوم  
 له تعالى وكل شيء مشمول لعلمه تعالى وبذلك ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤيد للثبوت للثبوت  
 القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباداتهم وما خفي ذلك كله على المكمل اقتصر في حاشيته  
 على الاعتراض بان التنبيل به محال نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدر وما سجد  
 صفات الذات امر واحد لا يتكرر فيه في نفسه كما هو مقروفي موضوعه فلا يصح ان يكون موضوعا  
 للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئلة من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير  
 المذكور اه وفيه تصريح بان المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظارة لمدح بعضهم في  
 فن المقول بان المسئلة يجب ان تكون كلية فليست كما رأيت في قطعه قال ما منه وعندها  
 بالعلم ثابت لله تعالى مؤيد بالعلوم والا فالعلم من الصفات ولا يتكرر في نفسها اه ويخفى  
 حمله على ما بيناه والا فبرهان اول العلم بالمعلوم لا يمكن واعلم انه لا يمكن في كلية القضية هنا  
 مجرد كلية موضوعها كما تبين وهو من هذا الكلام والادخل فيه الجزئية والطبيعة لكان  
 الموضوع في كل منهما بل لا بد من كمال الموضوع من كون الحكم على الافراد على الطبيعة  
 وان بيننا ان الحكم على جميع الافراد وحسب ذلك في كون قولهم الامر بالوجوب  
 قاعدة من جملة ال في الامر على الاستغراقية فاما (قوله والقاعدة به في المقطوع بها  
 كعبية راضية من استنادها والقائل الى المتعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله  
 يعني المقطوع بها يقتضي انه لا يجوز في الاستناد بل في المستند عكس قوله من استنادها  
 للقائل الخ فانه صريح في ان يجوز في الاستناد قلت لم يرد به جمعي المقطوع بها  
 هيما مستعملة به في المعنى حتى يحصل التناقض بل اريد بالبيان حال القواعد في الواقع

نحو الامر بالوجوب حقيقة  
 والعلم ثابت لله تعالى  
 والقطعة بمعنى المقطوع  
 بها كعبية راضية من  
 استنادها والقائل الى  
 انه قول به للالاب في الفعل  
 اه

حتى يظهر التجوز في الاستناد فتأمل (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة تجوز إذا دلل على  
 ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أي كعقل  
 العقل أو تأويله بالمعنى أي المقول وهو المعنى الذي يحكم به العقل (قوله المثلث للعالم  
 والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لأن قوله كالعقل الخ  
 تمسك لدلالة القواعد فريد عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى وبحسب عنه  
 بما أجيب به عن ذلك فالعقل كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم  
 والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شيء معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدوره تعالى فليتام  
 (قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلام النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسبب  
 بيان الأول نبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الاجماع (قوله المثبتة للبعث والحساب الخ)  
 فالشيخ الشهاب القاضي في هذه الامثلة حتى قولك البعث ثابت بالحساب ثابت القياس صحة  
 خبر الواحد صحة انتهى (قلت) روي عن كدام الشارح عدة من القواعد فلا بد من بيان كلمة  
 موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت بحساب كل أحد ثابت أي وإن خص منه من  
 لا بحساب كل قياس صحة كل خبر واحد صحة (قوله حيث عمل كثيرهم بهم) أي بالقياس  
 وخبر الواحد نظير الاجماع الصحابة وقوله في مثل ذلك أي القياس وخبر الواحد ولذا يثبت بقوله  
 من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقيين ينقض ان هذا الاجماع سكوتي  
 والاجماع السكوتي ظني ولهذا الاختلاف في حجية كتابي في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل  
 به للدلالة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكرر اشاعة الخ إلى أن هذا الاجماع ليس  
 من السكوتي الظني لاعتباره عنه تكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول  
 العامة وذلك لوجوب القطعية عادة وقوله وفاق عادة أي قطعا فليتام (قوله وفيما ذكره من ان  
 الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقاطي كحجية الاستصحاب  
 ومفهوم الخلفاثة) فيه بحثان أحدهما ما أورده المذكور في حيث قال والقطعية نارة تكون  
 بالنظر إلى متن الدليل كما بات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول فواترة ونارة  
 بالنظر إلى الدلالة وإن كان المتن ظاهرا ونارة بالنظر إلى وجوب العمل المتلون للمعتد فانه قطعي  
 العمل إذا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة إلى دعوى التغليب  
 كما قاله بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الاعتدلة مذكرا للحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام  
 منه أوضح دليل على مجازته وعدم قائله وإن مزيد المخرافة أو قهقهة في المبادرة إلى التكلم بالخطا  
 الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل القهول أعلم ان وصف القاعدة  
 بالقطعية بالنظر إلى قطعية متن أدلتها مجاز لا من باب وصف الشيء بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز  
 قطعاً وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فأي حقيقة في هذا اختصاصه من الجواز الذي  
 لا يرتكب الاعتدلة مذكرا للحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها  
 بالقطعية لقطعية أدلتها لان القاعدة حينئذ متعلقة بنفسها وإن كانت بمسبب تعاقبها بأدلتها  
 بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها قيمتها مطلقاً وإنما تثبت لأمريتها  
 على انه لا يفتي ان التجوز لازم هشامه للاقالة من باب استنادها للفاعل إلى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية  
 أدلتها المنيعة في محالها  
 كالعقل المثبت للعالم  
 والقدرة لله تعالى والنصوص  
 والاجماع المثبتة للبعث  
 والحساب وكاجماع الصحابة  
 المثبتة للقياس وخبر  
 الواحد حيث عمل كثيرهم  
 بهم ما متكرر اشاعة  
 سكوت الباقيين الذي هو  
 في مثل ذلك من الاصول  
 العامة وفاق عادة وفيما  
 ذكره من أن الاصول  
 قواعد قواطع تغليب فان  
 من أصول الفقه ما ليس  
 بقاطي كحجية الاستصحاب  
 ومفهوم الخلفاثة



الشارح المحقق فأى قرا من الجواز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني  
 والعجب انه لم يتبعه قوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه في نفسه ومن لم  
 يجعل الله له نورا فاحاله من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الاغمة قطعها عنهم حيث أطلقوا  
 اضافة الظنسية الى المعاني اغما يريدون قطعهم الى انفسهم الا باعتبار مرتين دليلها ولا وجوب  
 العمل به اقلتا ممل وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ماذ كره من التغليب مبنى على ماذ كره ايضا من  
 ان من في قول المصنف من فن الاصول البيان وهو غير لازم لجواز ان تكون للتبعيض حال من  
 القواعد والباقي بالقواعد الملازمة للاحكام فاعل الاقوال والتقدير لا الى حال كونه ملتبنا  
 بالقواعد والقواعد حالة كونه بعض فن الاصول وذلك لا يقتضى ان يكون جميع ما فيه قواعد  
 قواعده حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ماذ كره من البيانية هو الظاهر من  
 العبارة أو يكون ارتكابه لانه احد الجائز وان لم يرتجح هو ويمتنع غيره فائتمل (قوله)  
 كعبية ان الله موب ودالح فيه امر ان الاول ان هذا يقتضى انه لا تجب كنية المسائل خلاف  
 ما تقدم تصرع به صومهم • والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العسدية  
 بمعنى المعقودة أى كعبية هو ان الله موب ودالح والادعى لذلك الاغمة مع قوله ومن اصول الدين  
 ما ليس كذا اه • أى والذى من اصول الدين المسائل المعقودة لانه من الاعقاد (قوله) من غير  
 الباس (أى) فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصلين فانه ملتبس بجميع الاصول وفيه بحث  
 لان الاصولين ياء واحدة والجمع ياءين فاين الالباس اللهم الا ان يقال كونه ياء واحدة  
 لا يمنع امكان اللبس لانه قد يخل عن كونه ياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين  
 اذ يمكن ان يتوهم انه جمع أصلى بناء على الذول عن كونه ياء واحدة وتوهم انه ياءين  
 ولا ينبغي ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والذون اللهم الا ان يقال كون الاصول  
 لا يجمع بالواو والذون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يندوهم • وازره ووقعه سطر ولا يخفى ما فيه  
 (قوله) من تلك الاطاعة) قال السكالك متعلق بقرينة بلوغ اصحاب الاجتهاد فن فيه وفي قول  
 المصنف البالغ من الاطاعة بالاصلين يحتمل كونه اعم منى في نحو أو روى ما اذا خلقوا من الارض  
 أى فى الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أى اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكون  
 فيه نظر اذ للغاية لا تقتضى التلبس بالجمرو ولا حقاق لروجه فيقوت المعنى المقصود وقوله  
 وكونها بيانية قال شيخنا انتم ايب فيه تقرر ظاهر وقد اجهل كونها اتبعية مضمية وهو الظاهر  
 وتقريره ان الاطاعة بالاصلين يقال بالتشكيك على ما اتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ  
 ذوى الجذمتها وهى المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد اجهل الابداء وهو يمكن ايضا  
 (قوله) الوارد من زها مائة مصنف منه لا يروى وغير) أقول فسر الشارح الوارد بالخاف وهو  
 صحيح لا غبار عليه لان المراد بالجمي هنا الحصول لخاصة المعنى الحاصل من قدر ما  
 تدرى وهذا موافق للمعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جعته  
 كذا ونماية ما يلزم استعمال الوارد فى معنى مجازى علاقه اللزوم اذ يلزم من الوجود  
 الوارد وقدره استعمال الوارد الحقيقى ولا غبار على استعمال الجواز مع تحقق علاقه وقدر  
 خصوصاً مع موافقته فى المعنى لما كثر في كلامهم ونحو صامع اطباء البلغاء على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ما ليس  
 بقاعدة كعبية ان الله  
 موجود وانه ليس بكذا مما  
 سياتى (البالغ من الاطاعة  
 بالاصلين) لم يقل الاصولين  
 الذى هو الاصل ايضاً  
 للتحقق من غير الباس  
 (مبلغ ذوى الجهد) بكسر  
 الجيم أى بلوغ أصحاب  
 الاجتهاد (والشعب) من  
 تلك الاطاعة (الوارد) أى  
 الجافى (من زها مائة  
 مصنف) بضم الزاى والمد  
 أى قدرها تدرى

المستفاد مع ان الجوز لا يرم هذا بكل حال اذا المعنى الحقيقي غير متصور هتوا وأعرب منها لاجل الالاف  
أبلغ من اعرابه منعولاً له للوارد لان كونه منها لا يقتضي من كثره قوائمه وعن يدعوانه  
ما لا يقتضيه كونه وردا منهل كالايجتي الا ترى ان وصف زدياً به جراً أبلغ من وصفه بأنه ورد  
الجوز لانه نسبة بينهما وانما حله اعني منها لعل الاستعارة التحقيقية دون التسمية البليغ  
لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما طبق عليه البلقاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب  
أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وقد جعل ترشيح هذه الاستعارة أعني قول المصنف يروي  
وعبر على معناه الجازي بدليل قوله الاتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم  
وجوب ما ذكر ممنوع كما سبقه وانما قد رفق بغيره يروي كل عطشان دون من ورد منه لانه  
أنسب اذ معني يروي يزيل العطش وتعليق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بخو  
من ورد كالايجتي وأعم اذ يشهد خبر الوارد آية أو أبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد  
اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بخوفضائه ونقله فم كل عطشان من  
الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقديره فقول يبر كل جوعان ولايجتي على عاقل بعد ما نقرر  
ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وأنه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من  
الوجوه يستفاد منه فزعم السكاك ان فيه تكلفاً لايجتي على الفطن زعم فاسد وتقوية حامد  
كاسد لا يجده شبهة فضلاً عن حجة فيا ليت شعري أي تكلف فيه وأي فطن يتوقف في محاسنه  
الكثيرة ولطائفه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم مما نرسله ان الوارد من قبيل  
الجازا المرسل والمجاز السكاك ان يكون منها منصوباً بالوارد على المعنوية وان يكون كل  
منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كنهية **بكون**  
استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين اغماضاً لبيان الاستعارة  
اذا كان على وجه ينفي عن التسمية لا مطلقاً ولا هوذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله

لانهم وامرني غلاته \* قد زار زاره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذر واعني ذلك بما ذكر فليتأمل ثم رأيت السكاك في قطعه جوزاً حالمة  
من غير تعقبها (قوله من زهرته بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الرهو والما الزهامة وهو  
اسم القدر الذي يجز به الشيء بقدره لا مطلق القدر انتهى (قوله يعني بتيسر) اشارة الى  
الجازا والتفسير بالاشباع معونه المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي  
السميكية فان الاتيان بالميرتسبب في الجملة لا الاشباع (قوله الى ماهوفيه) تحته بص للمفعول  
الحذف اعتمد مكان التعميم الى غير ماهوفيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى  
علاقة استعماله بمعنى يشبع وهي السميكية (قوله بقرينة السياق) أي سياق المذبح  
(قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ما قد قبل منهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن  
من الماء ما يشبع أيضاً (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناه) لم يرد كرمثل  
ذلك في قوله يروي ويمر فانها أيضاً مستعملة لان في غير معناه ما للماء بذلك مما ذكر في الجوع  
والعطش لانها تابعان لذلك في المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناه) ما  
المعروف كاجها الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعترضاً أحسب بل أجزم انه مستوفيه من

من زهرته بكذا أي حورته  
سكاه الصغاني قلت الوارد  
همزة نظيرها الترالف زائدة  
كأن كساة (منهلاً) حال من  
ضمير الوارد (يروي) بضم  
أوله أي **كل** عطشان  
الى ماهوفيه ويمر بفتح  
يعني بتشبع كل جائع الى  
ماهوفيه من ما زأله انهم  
بالمرة أي الطعام الذي من  
صفته انه يشبع **شذف**  
مفعول الفاعل للتعميم مع  
الاختصار بقرينة السياق  
والمنهل عين ما نورد ووصفه  
بالارواء والاشباع كأنه  
عين ما نرزم فانه يروي  
العطشان ويشبع الجوعان  
ومن استعمال الجوع  
والعطش في غير معناه  
المعروف كاجها قول العرب  
جعت الى لفاثك أي اشتقت  
وعطشت الى لفاثك أي  
اشتقت سكاك الصغاني

شيخنا العلامة فقال ما نسه اعلم ان جملة من الاحاد من غير الواو العائد على جمع الجوامع  
 ليس بـ ~~حسب~~ منتهى التشبيه بل كما يجذف الاداة تكون كل من يروي ويرسمه لاف معناه  
 الحقيق اذ التقدير حديث الواو جمع الجوامع من قدر ما تصنف حاله كونه كمن من راجل  
 عطشان ومشيح لكل جوعان ورجل منتهى على تقدير الحالية الماذ كورة استعارة تحقيقية  
 سرور كونهما اثنين تشبيه معناه أى ما عني بالانظر واستعمل فيه بما وضع له فاذا كرم  
 ان كلامنا جامع ومطمان مستعمل في غير معناه المعروف مبنى على السهو الماذ كورة على انه  
 لو سجع كونه منتهى استعارة وجب كونه يروي ويرث شيئا وهو مستعمل في معناه اذ هو الوصف  
 الملائم المستعار منه بل سرور ما به غير مجاز ومضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال  
 التفتازاني ان اسم التشبيه في الاستعارة يكون مستعملا في معنى التشبيه من اذ به ذلك بحيث  
 لو اقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملا في معناه الحقيقي من اذ  
 به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوى البصران هذا عذب الى قوله وما اثر دلاله فاطمة على ان  
 المراد بالبصر برجعتهما الحقيقي فيكون تشبيها أى لا يستوى الاسلام والكفر الاذان وما  
 كالبصرين المرصقين قال وقد خفي هذا البيان على بعض الاذهان فذهب الى ان هذه الابقين  
 قبل الاستعارة اه لفظ شيخنا (واقول) من العجب انهم يجزوا على هذا الامام والمعروف في  
 بما هو كسر اب بقية يحسب العلماء ما حتى اذ اجابوا ليجده شيئا واعلم ان صاحب التلخيص  
 قد نصرف ايضا حصة الاستعارة بقوله ما اثنين تشبيه معناه بما رضع له قال والمراد بمعناه ما عني  
 بالانظر واستعمل التقدير فيه قال فعلى هذا لا يتناول قولنا ما اثنين تشبيه معناه بما رضع له الا انظر  
 المستعمل فيما رضع له وان تشبه شي به فهو زيد اسد ورايت زيدا اسدا ورايت به أمدا  
 لانه اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصب تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستعارة تشبيه  
 الشيء بنفسه قال في المطول وفيه فكل لا لان اسم ان اسدا في نحو زيد اسد مستعمل فيما رضع  
 له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما في رايت اسدا يرى بقرينة حاله على  
 زيد ولا دليل لهم على ان اداة التشبيه هنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد الى آخر كلامه  
 ومنه قوله فتقرنا زيدا اسدا صله زيد رجل شجاع كالاسد فحدثنا التشبيه واستعملنا التشبيه  
 في معناه فيكون استعارة اه وبإشارة التلخيص ونحن نقول هو استعارة بتشبيه الجهورا ايضا  
 لكثرة استعمال في التشبيه المتروك وهو الرجل الشجاع لاني المعنى الحقيقي فيقتصر ان تقدير  
 اداة التشبيه الخ اه والخاص انه ذاهب في نحو زيد اسد عارفع اسم التشبيه خبرا عن اسم  
 المشبه حقيقة او مجازا كما في الحال الى انه استعارة وهو ما خله غيره من المتأخرين من المتأخرين  
 من غير منازع حيث قال في كلام ذكره مانعه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيدا اسد  
 أى ونحوه وهوانه تشبيه بليغ يجذف الكاف واما انه تقرون من المتأخرين فقد ذهب الى  
 ان اسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير ان وجه لا ينع  
 كونه هذا المتأخرين من المحققين يصح اسماهم فيه مع ان جميع ما احتج به في رد بغيره  
 ردم من مجموع الحواشي كما هو معلوم لمستمتع لها ولولا ما زيدا لاطالة الامر فبينا ذلك وقد اطلب  
 اليه السبكي في عروس الافراح في تجويز الاستعارة بوجهه تشبيهه وأخرى عليه وجعل من

الأولى ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجاءه لنا احصدا كان لم  
 تغن بالامس وقوله تعالى فأصبح ههنا تذكروا الرياح جعل حصدا وهشما استعارة قال وهو  
 يشاخص قولهم اذا وقع المشبه به خبرا أو حالا يستكون تشبيها وان الرمان وغيره جعلوا من  
 الاستعارة واتفقوا في المناقاة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرمان والامام ثغر الدين والربحاني  
 جعلوا منه يعني من الاستعارة وقوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الرخشمى جعل منها  
 قوله تعالى نسأوكم حثركم حيث قال مانسه وهذا مجاز يشبهه بالخمار فان في كل  
 استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيد او حصو ورافقال استعير الحصور لمن لا يدخل في اللعب  
 وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التروى في الاقصى القريب عن جزم  
 بان زيدا أسدا استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة التشبيه مصرح  
 بجوفه والاستعارة ان يطلق على المتشبه اسم التشبيه به من غير تصريح بأداة التشبيه فقال زيد  
 أسد ويجوز وعيث أو زيد أسد في شجاعته وان النخاعة عن آخرهم ذكروا في نحو زيد زهير شعرا  
 ما يشبه دلالة استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت متشبرا الى شخص هذا أسد  
 ففسيه ثلاثة أوجه أحدها تنزيه منزلة الاسد به بالعدة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة  
 التشبيه أي زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة وافية  
 بمعنى الاسدية فيجوز مجرى ما أو لته به فيتم عمل الضمير ما اذا أشترط الحيوان مفترس فلا يخلو  
 ضمير الابقال انما هو وان مالك الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الاشارة لا يصدق عن الحقيقة  
 كما ان زيدا بصرف لانه قول قد منسل بقوله لسان الفتى سجع واللسان كزيد في صرفه عن  
 الحقيقة وان المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم وهم يدعي من  
 سواهم انه استعارة وه وعكس ما ذكره هنا وان صاحب وادار البيان جعل من المجاز قوله  
 تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نسأوكم حثركم وقول النبي صلى  
 الله عليه وسلم النساء حبايل الشيطان والنسب باب شمله من الجنون والمسلم مرآة أخيه قول  
 تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطا والسمو  
 كما حكموا بذلك على الشارح ويحسون بذلك الشارح سبحانه الله عاصرون ويعمل من  
 الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أجماعا أولى وذلك في مطلق  
 المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فانه مقدمة على  
 الاضمار ولا سبغ او ضمن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الاصل وهم يجمعون على ان  
 الاستعارة خير من الاضمار وان تجوز الاستعارة لاحتياج الدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز  
 أن تقول جاني أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس جلي قال وما يظن من  
 الفرق بينهم ما ساجب عنه وان حاصل كلام الرخشمى والسكاكي وصاحب التلخيص ومن  
 تبعهم ان نحو زيد أسد انما يمكن استعارة لامتناع إمكان حمل الكلام على الحقيقة وان من  
 شرط الاستعارة إمكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتتأني التشبيه ولا حاصل لما قالوه  
 لانه نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لعكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب  
 لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقته وانما تمسره الى الاستعارة بغير تقييد فانها في تلك الصورة تكون موصوفة بحالة  
مثل رأيت اسدا وتارة تكون للتشبيه مثل ريشه خيرا عنه بالاسد فانه تارة تصرف الاسد عن  
ارادة الحقيقة وايضا ما نجد المنطق كثير من المراضع لا يصلح للتشبيه ويبدو استعارة  
ولا يكادون يتقدمون فيه كقولك فكم الاسد وري الاسد بالشباب وكيف يستحسن  
التشبيه في مثل وايضا فليس كل ما وقع خبرا المبتدأ يمنع جملة على الحقيقة فاما اذا قلت هذا  
اسدا والى في داري اسد وتقول ذلك مریدا فزيد ان قد وقع الاسد خبرا مبتدأ و مع ذلك لا يمنع  
سواء على حقيقته فكان ينبغي ان يسمى استعارة فاما في المتي قاله لا يعرفهم في كل خبر الا ان  
كانه متبداً فيك وتر كوه لوضوحه وايضا قاله التي ذكرها بعين اموجود في الصفة التي  
لا تنسلخ ان تغبري بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا جوارا ومررت بزيد البحر ومع ذلك  
هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس في حكم الخبر وايضا قصار زيد اسدا استعارة كما سرح به  
المصنف يعني صاحب التلخيص في الكلام على ان الاستعارة تتجاوز لقوى مع ذكر طرفي التشبيه  
وجود ما ذكره وقد ظهر ان كون زيد اسدا استعارة مذهب صاحب المطول والبلويين  
واما في وجه اهل مذهب غيره من متاخرى المحققين كما تقدم فنقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم  
من تلك الطوائف المقدمة كما سمعت نقل المهاء السبكي له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه في  
بعض المواضع كما تقدم في كلام البهائم ايضا فهل يروغ لعاقلة مع ذلك ان يحكم بالسموع على من  
يجري على هذا القول الذي في هذه المرة فخصوا مثل هذا الحق الثابت كلاله لا يبعد وهذا  
الحكم الاعن سموع وغسله وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمساواة الى الحقيقة  
الائمة وعدم التثبت الواجب و اعلم ايضا ان الترشيع لا يجب ان يكون مستعارة لان معناه  
الحقيق واهذا مما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارة وان ينظر ورتب  
مائه ويميل على ان الترشيع ليس من الجواز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشف في قوله  
تعالى واعتدوا و اجعل الله الآية انه يجوز ان يكون الجبل استعارة لله وهذه والاعتصام  
استعارة لا ونوق بالله هدا وهو ترشيع لاستعارة الجبل بما يشابهه قال السيد ومر آتينا اياها الى  
ان صاحب الكشف جرد في الترشيع كونه حقيقة ومجازا كما في ترشيع الاستعارة بالكناية  
ان يقول عبارة الكشف بان المراد هو ترشيع فقط فان الاول مع كونه ترشيعا في الجملة  
استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الجبل لله هدا وقد تابع صاحب الكشف على ما  
جورده وغيره وزاد بعضهم كالهلام في التماس السمرقندي في رسالة تجويز كونه مستعارة او امر  
ملائم المستعارة من لائم المستعارة ويكون ترشيع الاستعارة بغير دانه عبر من ملائم المستعارة  
بالنظم موضوع لائم المستعارة منه فقل انه يجوز فيه ثلاثة اوجه الحقيقة والمجاز والمرسل  
والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجه الثلاثة وبين جريانها في الآية المذكورة واذا انظر  
ذلك طه ولت كل الظهور وان جواز كون ما ذكره استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين  
والمؤخرين وانه قول متاخرى المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسموع ومن  
من جرى عليه كاشاوح الحق في خطأ واضح لا مثاله الا عدم الاطاعة بحقيقة الحال واهمال  
التثبت الواجب وان جميع ما اطل به شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة لم يمنع شي منه في

بمحذوران ما زعمه من وجوب كون من لا تشبهه بآليغا على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز  
 على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما الاستدلال على ذلك بقوله  
 اذا التقدير حينئذ الخ فلا يبين ولا يفي من وجوع فانه يجوز دعوى شالية عن الدليل ومنه مما  
 لا يلتفت اليه عند اهل التصصيل بل كون التقدير ذلك مبي على تقدير التشبيه البليغ دون  
 تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل من لا على تقدير الحالية استعارة فهو من  
 كونه الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبهه هنا معنى باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازى  
 بما ووسع له ولان ان هذا هو المراد من أين جاء السهو عما ذكر فان يفي زعمه السهو على ما زعمه  
 أولا من وجوب كونه تشبيها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبهه معنى باللفظ  
 واستعمل فيه بما ووسع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما ووسع له فلا يصح أن يشبهه بما ووسع له  
 لان الشيء لا يشبهه بنفسه بطل قوله عن كونه ما تاضن الخ كما لا يخفى لان كونه ما تاضن الخ ليس  
 هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو  
 عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا نلفظ فيه واما قوله في ذلك كمن أن كلامه  
 جامع وعاشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو والمذكور فهو قطعاهم ولان  
 استعمال ذلك في غيره ناه لا يفي على كون من لا استعارة لان زعمه انه ترشح على هذا التقدير  
 وان الترشيح يجب استعماله في معناه تامل ومن انه لو صح كون من لا استعارة وجب كون يرى  
 وجوب ترشيحه وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان اراد انه يجب استعماله في  
 معناه وأنه لا يجوز كونه مجازا مرسلأ واستعارة فهو مردود لما تقدم واخصا صاحب  
 التكميل وغيره من جواز ذلك أيضا وان اراد انه يجوز ان يكون مستعملا في معناه وان يكون  
 مستعملا في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو  
 ظاهر لان لا ينافي ما ذكره واما قوله وما يابط الفرق الخ فلا يندفع فيه ما ذكره الشارح بل بان ضابط  
 الاستعارة المذكور هو ما فانه يجوز أن يكون من لا الذي هو اسم التشبيه به مستعملا في معنى  
 التشبيه الذي هو كذب كثيرا فتوايدجم القراند ولواقيم مقام اسم التشبيه استقام الكلام  
 اذا التقدير حينئذ الخ لا يجمع الجوامع من قدر ما تصنف حال كونه كذا كثيرا فتوايدجم  
 القراند ولا شبهة في اسقاء بذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يابستوى البحر الخ لا يندفع  
 أيضا فهاذ كره لان امتناع ارادة المعنى المجازى فيه المانع لا يتحقق له هنا وهو ما ذكره في المطول  
 بقوله لان قوله تعالى ومن كل ناكول اطرا ياتو تخرجون سلسلة تلبسوا بني ان قد  
 التشبيه لا الاستعارة و اراد تفصيل البحر الايجاج على الكافر بأنه قد شاركه المذهب في منافع  
 والكافر خارج عن المنفعة اه على انه قيل رتبنا تعرض عليه لجواز ان يكون قوله تعالى ومن  
 كل ناكول ترشيحا للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد اتضح جلالا من يدعيه صحة كلام  
 الشارح وحسنه وبراهنه مما نسب اليه من السهو وغاية ما في الباب انه جرى على أحد مذهبي  
 اخنازه مثل المولى سعيد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى  
 المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر اهل الحكم بالسهم وفيه من عاقل بل من مخالف اهل وبالله التوفيق  
 فان قلت قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأسا

ما الحكمة في إثباته الحل على الاستدراك دون التشبيه البليغ وفي جملة الجواهر في ذلك قلت  
 الحكمة أن الاستدراك أبلغ من التشبيه البليغ كما ينافيه في السابق كما أنها أبلغ أيضا من جعل  
 منه لا فقول الوارد إذا لاقته في أن وصف الشيء بأنه مثل أبلغ من وصفه بورد النيل ويجوز  
 أن جعله معقولاً لا لروايتهم بل لما قدمه من تقديم البيان على البين بأن يجعل من زهاء مائة  
 مصنف يابا ما بعده لا يقدوم المبالغة الحاصلة في قوله حالاً كما تنقز بل لا بعد شيئا معها كما لا يخفى  
 على المتأمل وفيه ما يظن ورجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجزئته وقدره (قوله المحيط  
 بزبدة ما في شرحي) يعني أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة في قوله مائة مصنف وإنما  
 يصرح به ثلاثتهم خروجها عنهم مع كثرة فوائدهما ويحتمل أنهما زادان عليهما وهو ظاهر  
 قول الشارح أيضا (قوله بزبدة ما في شرحي) أقول فيه أحران الأول أن المراد بزبدة ما فيها  
 من الأحكام لا بزبدة جميع ما فيها وأراد بالزيادة الأحكام والثاني أنه لا يراد عليه أنه يشرح  
 الشارح بقامه بل كل على ما شرحه والده منه أما القلة ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم  
 يعتد به فاطلق أنه شرحه وأما تعليق أحد الشرحين لتمامه على الآخر وأما أن قول الشرحي  
 على كذا بصدر قلعة بشرح البعض من كذا في المثال (قوله بالتأويل بضبط المصنف) أقول  
 يمكن تجميع لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه بالمزيد الكتب بخلاف الإضافة  
 لقوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فإن التبادر وكونه موصوف الكتب  
 في ما هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله ويضم جمع الجوامع بمعنى المعنى المقصود منه) أقول  
 يحتمل أن يكون في زيادة لفظ المعنى في إشارة إلى أن معنى جمع الجوامع الإلفاظ الخمسة  
 كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين في معنى الكتب والابواب ونحوهما ولا يكون  
 الظاهر أن يقول بمعنى المقصود منه بإسقاط لفظ المعنى ثم ههنا الجواب الأول أن يقال لجعل  
 المقصود هو المعنى دون اللفظ ولا جرح كل كلامه مشهودا وبجواب أن الظاهر ليست الأوساط  
 لفظهم المعنى فلم يسلب وصفها بالمقصودية على أنه ليس في عبارة تخصصيه وصفه المقصودية  
 بالمعنى غاية الأحرار ما كت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شجنا الشهاب قال لك أن تقول  
 ما فائدة ذكر المعنى وبجواب أن التفرع إلى المعنى أو لا وبالذات وإلى اللفظ ثانيا وبالعرض  
 الثاني أن المراد بالمقصود أما المقصود بالذات أو الأعم فإن كان المراد الأول فلتخرج الحقيقة  
 إذا ثبت من المقصود بالذات مع أن المصنف أدخلها فيه وإن كان المراد الثاني فلتدخل الحقيقة  
 لأنها من المقصود والتبرك بجائزها من أبحاثه إلى وجهه في تأليف الكتاب والتوصل بالصلاة عليه  
 وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك ولترغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار إليه  
 فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع أن المصنف أخرجها عنه  
 وبجواب باختصار الأول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها والأيدي المقصود من العلم  
 وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير إليه قوله منه أي من جميع الجوامع وقد  
 يكون الشيء مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وإن لم تكن  
 مقصودة كذلك في العلم ولا يتأتى هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمه ومقدمة  
 أو مقدمة على المقصود بالذات الصريح في أن المقدمات غير مقصودة بالذات لأن المراد هنا

(المحيط) أيضا (بزبدة) أي  
 شاملة (ما في شرحي) على  
 المختصر (لأن المحاب  
 (وإنما) (البيضاوي) زاهيك  
 بكثرة فوائدهما (مع مزيد)  
 بالتأويل بضبط المصنف  
 (كثير) على تلك الزيدة أيضا  
 (ويضم) جمع الجوامع  
 يعني المعنى المقصود منه  
 (في مقدمة) بكسر الهمزة  
 كقائمة الجيش للجماعة  
 المقدمة منه من قدم الأثر

بالقصود بالذات المقصود بالذات العلم بالكليات كما هنا وبذلك يجمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ  
 الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لاراد الخطابة وما وصف به  
 الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقتضيه من أن الخطبة مقصودة بالعرض  
 ومنها ما اختر به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والاوروث  
 الخطبة وما أطلق به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات  
 مقصودة بالذات وسبب قريبا انها أمور مقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقا  
 لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل به حاد غير مقصودة أصلا أي مع انها مقصودة في الجملة  
 ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه اه وفي جوابه نظر أيضا لانا  
 لاننا ان الخطبة غير مقصودة مطلقا بوضع الكتاب فالوجه ما تقدمناه الثالث ان لفظة من يجوز  
 ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجا عن  
 جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لخصه هذا اللازم بناء على أن معنى جمع  
 الجوامع هو الاقفاط ثلاثان المعاني حيثما خرجت عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات  
 والكتب السبعة الاقفاط الخمسة ولم يقدر اضاف لم يكن الاخصار من قبيل التخصيص الكل  
 في اجزائه ولا تحصر السكتي في جزئياته ضرورة ان الاقفاط ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا  
 جزئيات له بل كان من قبيل التخصيص المدلول في الدال مضبوطة به أو يقدره ضاف الى المعنى أي  
 وتخصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسعة كتب وأن أريد المعاني كما هو المناسب  
 اظاهر قوله كغيره بالحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز  
 أن يكون الاخصار من قبيل الكل ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني الخمسة المعينة في  
 الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مقهوره لصدقه على كل واحد من  
 المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من جمعيضة بناء على أن معنى جمع الجوامع  
 المعاني أي ويخصر المقصود دال كونه بضمائه أي من جميع الجوامع التخصيص الكل في الاجزاء  
 ان أريد به جملة أو الكل في الجزئيات أن أريد مقهوره وأريد فيه ما بال مقدمات والكتب  
 المعاني أو قدر المضاف والاثن قبيل التخصيص المدلول في الدال نظير ما تقدم واما من على  
 البانية فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن معنى الكتاب المعاني يستلزم  
 خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في معناه كما هو ظاهر الهم الامع التكاليف والجل  
 على المرافعة وعلى هذا اقل الاخصار من قبيل التخصيص الكل في الاجزاء أو الكل في الجزئيات  
 أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم واما ما جاء على الابتدائية بناء على ان معنى جمع الجوامع  
 الاقفاط أو نحوها فينبغي امتناعه أيضا لاغنى وجه التكليف البعيد عما تقتضيه نظره انه لا يتأتى  
 هنا مقل في قول المختصر والمطول ويخصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى  
 على من تأمل المقامين وتفادى التعبير بينهما خلافا لما فيهمه من لم يتأمل فيه ما كان ما أطلقه شيخ  
 الاسلام من ان الاخصار باعتبار لازمه من تقديم الكل الى أجزائه انما يتأتى على بعض  
 التقديرات كما هو ظاهر لما تأمل فيما اقتضاه (قوله يعني تقدم) لم يقدره باللازم قال شيخنا الشهاب  
 لانه قد يتعدى كما في زيد تقدمه عمرو اه فلي تأمل (قوله أي في أمور مقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا  
 بين يدي الله ويقصها على  
 قوله مقدمة الرجل في لغة  
 من قدم المتعدي أي في أمور  
 مقدمة أو مقدمة على



المقصود بالذات لا انتفاع به انفسه مع توقيفه على بعضه اقول قد بين المولى في هذا المدين انقسام  
 المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في الماثل ما نصه يقال مقدمة العلم لما  
 يتوقف عليه العلم كحرفة لده وتمايزه وموضوعه ومقدمة الكتاب لما يتوقف من كلامه قدمت  
 امام المقصود لا ارتباطا بهما وانتفاع به انفسه سواء توقف عليه ام لا وادم فرق البعض بين  
 مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم اصران احتاجوا في التخصيص عنهما الى تنكف  
 أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني ما وقع في بعض  
 الكتب من ان المقدمة في بيان العلم والفرض منه وموضوعه وعبارتهم ان هذا عين المقدمة  
 اه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السبعة عليه في اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو  
 معلوم لم له اطلاع على كلامهم ولا يفتي أن كلام المصنف والشارح واثق بما ذكره السعد فان  
 هذه المقدمات مما لا يتقنع به في المقصود اعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله  
 مع توقيفه على بعضه بل قد قوله لا انتفاع به انفسه فصلح ان يجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة  
 العلم نعم كلام السبعة صريح في ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف  
 والشارح لكن انقبل الجمل على ذلك كما علم محققا رتبة قوله ويخصر في مقدمات وسبعة كتب  
 (قوله ان ثبتها الاصول في تارة الخ) قال شيخنا اللهم اب فيه ان امكان الانبات متوقف على  
 انه ودر بوجه ما لا على التصور والتعريف ويجب ان المراد امكان الانبات والتي على بسيرة  
 راقول وايضا ذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجهه من الوجوه لا باعتبار  
 خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو والمميز مطلقا قوله كتعريف  
 الحكم أي محيزه مطلقا وان فرض أن الواقع قد دلالة انما ذكر تشخيصه المميز في الجملة ولزيادة  
 الفائدة لا اعتبار بخصومه (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) اقول فيه بحثان الاول  
 انه قد بين شكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشكال السابع على ما ليس به  
 وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتب والجواب أولا يجمع أن ما ختم به من اوصاف الكتب  
 من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتب في كذا مثلا ان  
 كذا هو المقصود بالذات واما انه في كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر استغاله على شي  
 آخر والثاني ما اشتهر من اشكال القارئة في امثال ذلك اذ ليست الكتب التي هي اذنا  
 مخصوصة على المختار مقلوبة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس اقرب  
 ولذا اشتهر أن الالفاظ قوال المعاني وان لم تكن الالفاظ ظروفا فحقيقة للمعاني بل غاية الامر  
 انها دال عليها والجواب من وجوه الاول حل مثل ذلك على الاستعارة بالكتابة بان شبه الدال  
 والمذكول وهما هذا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالطرف والمطروق تشبيه بعضهما  
 في النفس بجماع الارتباط بين الشيئين في كل منهما لم يصرح بشي من أركان التشبيه بلوى  
 المشبه وهو الدال والمذكول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه وهو القلة في والثاني حل  
 ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التي بين الدال والمذكول بالحالة التي بين الطرف  
 والمطروق ثم استعمل في التشبيه لقلية في غيرت الاستعارة أولا في الحال وتبعيتها في انقله  
 والثالث حله على الاستعارة التتميلية بان شبه الصورة المنزوعة من الدال والمذكول وارتباطا

المقصود بالذات لا انتفاع  
 به انفسه مع توقيفه على بعضه  
 كتعريف الحكم وأقسامه  
 اذ ثبتها الاصول في تارة  
 أخرى كما سبق (وسبعة  
 كتب) في المقصود بالذات

احدهما بالآخر بالصورة المتبعة من التاريف والمطروق واوسطا أحدهما بالآخر فاستعبر  
 للمعنى المقتضى الموضوع المشبه به \* والرابع حمله على التشبيه المبالغ به حذف أداة التشبيه أى  
 وسبعة كتب كأنهم فى المقام وبالذات استندوا بطاها به \* والخامس حمله على حذف المضاف  
 والتقدير فى بيان التصور بالذات والمراد ان اللفظ المتأخر فى بيان المقام وبالذات ولما كان  
 بيانه مكتوبا غير هذه الاناظر كان البدان محطها لم يجعل التولى العمومى كاشمولى الظرفى ثم  
 ان أريد بالبيان المعنى المصدري فجعل شمول اللفظ المخصوص عمومى لمصلحة وان جعل البدان  
 بمعنى ما يميز به فلا إشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون  
 المباحث جمع بحيث يعنى محل البحث وتفسير بالقضايا اذ هى محل البحث الذى خواشيان المحرول  
 للموضوع فعنى مباحث أدلة الفقه القضايا الستة على اثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الأدلة  
 (قوله فى التعادل والتراجع) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم يعرف المعطوف عليه بما هو  
 وصف للأدلة وفى المعطوف بما هو فعل المربح ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لأن التعادل  
 وصف لها فى نفسها ولا هكذا ذلك المعطوف ولا سواه المعطوف عليه واختلاف المعطوف  
 بكثرة أسمائه اه ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس  
 والشراح المتعبر بعبارة المصنف الآتية قاله وقال والجواب غايته لقان بعبارة المصنف  
 (قوله والسابع فى الاستبعاد) أى فى مسائل وما يتعلق بها كتنزيهه (قوله وماضى السه) أى  
 الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولان  
 التصدير جمع الضائر أولى اه (قوله المختص) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب  
 اقتضاه بمسألة مما يتبعه اه (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المضموم عما  
 يتبعه للمناسبة اقتضاه بمسألة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم له لا لاقتضاح المذكور  
 كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهماء فى ماضى اليه عائدة لما يتبعه ويوجه  
 هذا الضم لاقتضاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتاح الشئ منه فكأن المسألة  
 المذكورة من علم الكلام تغليب اذهى من مسائل الفقه قطعاً اه (واقول) ما ذكره من أن  
 مفتاح الشئ منه كالموضوع فقد طرح التورى فى ذكرهم اقتضاح خطبة العبد بالتكبير بان  
 التكبير ليس منها وان الشئ قد يفتتح بها ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) أقول يحتمل  
 أن يكون الكلام مبتدأً أمجبعى التكلم شبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الاناظر  
 أو المعاني على أن فى السببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شأن المقدمات وبسبب بيانها واما  
 محذوف وفى المقدمات صلة والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن  
 أى كائن الآن واما بمعنى التكلم به خبره فى المقدمات فان حلت المقدمات على المعانى فى  
 الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود وبالذات وان حلت على الاناظر  
 كانت الظرفية من قبيل ظرفية التلاص لتمام لاشتمال عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف  
 أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا إشارة الى الكلام امجبعى التكلم فالكلام المذكور  
 يعنى التكلم وفى المقدمات مسأله أحوال منه والتقدير هذا التكلم الذى براد الآن هو التكلم  
 فى شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما بمعنى التكلم به فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة  
 الفقه الخمسة الكتاب  
 والسنن والاجماع والقياس  
 والاستدلال والسادس فى  
 التعادل والتراجع بين هذين  
 الأدلة عند تعارضهما  
 والسابع فى الاجتهاد الرباط  
 له بعد دلالة وما يتبعه من  
 التفيد وأحكام المقلدين  
 وآداب القضا وماضى اليه  
 من علم الكلام المنتقى  
 بمسألة التفسير فى أصول  
 الدين الختم بما يناسبه من  
 شائكة النصوص (الكلام فى  
 المقدمات)

الذي كور كذلك وفي المتقدم مجال منه أو ماله لان فيه معنى القول فيجوز ان الطرفية  
 والتقدير بهذا التكميل في الاثر والتكميل في شأن المقدمات وبسبب بياها أو هو التكميل  
 به حال كونه في المقدمات وفي الطرفية حيث ما تقدم هذا ان حلت المقدمات على المعاني فان  
 حلت على الاقطاط فالمسبب في قوله في المقدمات هو الحاجة دون الصلة وفي الطرفية أيضا  
 مائة قدم فيضائل فان به من هذا الوجه لا يحل عن تكليف (قوله اقتضاها بتعريف أصول  
 الفقه) أقول فيه اصحابه أحدها قال شيخنا العلامة الغدير يرجع للمقدمات فلو قال  
 اقتضاها واعداد الغدير على الكلام كان أوضح لان المقنع تعريف أصول الفقه هو الكلام في  
 المقدمات اه (وأقول) التعريف من جهة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتايب  
 الغدير للإشارة الى بعضه التعريف منها وان لم يكن هناك الا المقدمات اتى منها التعريف لا شيء  
 آخر مقتضى التعريف كما توهم من تذكر الغدير في بعضه الشارح اولى ان لم يكن واجبا (فأرد  
 قلت) قد تقدم ان المقنع به الشيء قد لا يكون منه فتايب الغدير لا يدل على بعضه التعريف  
 (قلت) الظاهر والمتبادر من المقنع به الشيء انه منه وما كونه ليس منه فهو واحتمل مخالفة  
 لظاهره والمتبادر فانه ان المقدمات عبارة عن الاقطاط على ما صرح به كلام السيد السابغ  
 في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المأمور لكونها جزءا من الكتاب  
 الذي هو عبارة عن الاقطاط على ما هو المختار منه وسيتقدم في باب الدلالة على كون المقنع به  
 الذي هو بعض منها قطعا أيضا وقد تقدم ان التعريف من بعضها فان أريد به المقنع فواضح  
 أو المعنى كان على حذف المضاف أي اقتضاها بماذا تعريف أصول الفقه فان جمعت المقدمات  
 عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا إشكال فالتأنيب الذي أن يكون  
 المراد اقتضاها بتعريف أصول الفقه مع معرفته بفتح الراء وهو أصول الفقه بدليل انه لم يبه  
 ذكر التعريف وحده له قدم فادناه حيث لا بد لانه لا يتم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا  
 اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى ما يقال لا بد من جعل الافتتاح على العرفي لانه  
 لم يفتتح بتعريف الأصول بل بالعرف أي بفتح الراء الذي هو أصول الفقه وذلك لانه اذا  
 كان المراد التعريف والعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليس هو مطالبه  
 (أقول) نقول ان يقول هذا الدليل لا يفتتح افتتاح المقدمات بالتعريف بل هو ما عن أصول  
 الفقه الذي هو المعروف وان كانت داخل في الكتاب وانما يفتتح افتتاح الكتب المشيعة التي  
 هي أصول الفقه ويمكن ان يجاب بان طلب أصول الفقه بتعريف طلب مقدماته فينبغي ان  
 يتصوره أو لا يكون على بسيرة في طلب مقدماته أيضا فلهذا يكون على بسيرة في طلبه أي  
 المستتبص اعطى ما يتبع فيه أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما يتبع فيه وبان افتتاح  
 الكتب السبعة به منه فحق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه  
 (قوله مسائل كثيرة) أقول فيها بالكثرة إشارة الى دفع ما يقال لاحاجة في طلب مسائل  
 التي نسورها بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بان تعدله واحدة  
 واحدة وتغيره نوع غيبز كان يقال له مسائل التي هي مسئلة كذا ومسئلة كذا وهكذا  
 الى اخرها فإشارته الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بتعريف الطريق ويشرح الى التصور

اقتضاها بتعريف أصول  
 الفقه ليس هو مطالبه بياضها  
 مسألة الكتب

بالتعريف ونسبه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كذا فان  
 الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو  
 العدد يمكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الآن يجاب بان المراد يقرب من المقام الكثرة الظاهرة  
 بحد الاسماع تكثر المسائل من كل فن على غير الدهور بحيث لا تقف على حد حتى ههنا بحث  
 آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منته بافراده وبذلك يكون على بصيرة في طلبه كما لا يخفى الآن  
 يجاب بان ذلك في معنى تصويره بغيره ان لم يكن من قبيل تصويره بغيره فليست امل (قوله  
 له) ون على بصيرة في تطاها) أقول لثاقل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهمى لا تقف على  
 التعريف بل تحقق بغيره كما يعلم مما أسأله عن السعد وكال البصيرة فهي لا يكتفي فيها  
 بحد التعريف كما يعلم مما ذكر أيضا قال السعيد في جوابي شرح النسبة واعلم ان الواجب  
 على الشارع في كل علم ان يصوره بوجه والا لا يمنع التمرع فيه بدونه وأما تصويره بوجه فاما  
 يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان بعد ذلك العلم فانه مخصوصة بقرينة علمه سواء كان  
 ذلك الاعتقاد جازما أو لا مطابقا لواقع أو لا اعتقادا لموافقته وغرضه في الواقع فاما  
 يجب ان لا يكون سعيه عما بعد هذا على ما ذكره ويزداد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة  
 له وأما معرفته بان موضوع المعلم أي شيء هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزادة البصيرة في  
 الشروع الى ان قال فقد تحققت بما تقر بأن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء أحدها  
 تصور العلم بوجه ما ورسمه وثانيها التمهيد في بقائه وثالثها التصديق بوضوئية موضوعه  
 والاولى أن تجعل مباحث الالفاظ أيضا من المقدمة لتوقف استفادة العلم وإفادته على معرفة  
 أحوال الالفاظ وتبينها بل من المقدمة أيضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان  
 واضعه وبيان وجه تسميته بوجهه والاشارة الى مسائله اجمالا فانه تسعة أمور غاية منها متعلقة  
 بالعلم المطلوب وهو جهة التي يدبره عند الطالب ولزادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق  
 استفادته أعني مباحث الالفاظ اه ويمكن أن يجاب بأن المراد يكون على فرد معين من البصيرة  
 وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبيان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبان لا نسلم  
 أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه  
 حصولها به اما لتوقف فلا (قوله ان لو نطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطها ايها بان تصور  
 ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السابق فلا اثر له يقال ان شرط ضبطها لا يقتضي  
 تصورها فطلبها بعد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل  
 الفقه الاجمالية بقرينة معرفتها) فيه امور ١ الاول قال الكوراني اعلم ان حقيقة كل علم مسائله  
 ثم قال قد تقررت في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشيء والثاني  
 ما يمكن تحصيل المدرك بعد الإدراك وبعد ملاحقته للمدرك متبكر وقد يسمى ذلك الملاحقة عقلا  
 بالنقل كالنحو مثلا فانه بعد ادراك مسائله تحدث فيه سאלته يمكن وجوده قبل ادراك تلك  
 المسائل النحوي ثم ان وجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحقتها لتحدث له حالة أخرى  
 تكون مبدأ التفاصيل فذلك الحالة تسمى علما اجماليا والذي في شأنها علمنا تفصيليا وتارة يطلق  
 على الاصول والقواعد المدركة من حيث تتعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

ليكون على بصيرة في طلبها اذ  
 لو نطلبها قبل ضبطها لم يامن  
 فوات ما يريد به وضبطها  
 الوقت فيما لا يعجزه فقال  
 (أصول الفقه) أي الفن

انظر أصول الفقه وضع باقيا العلم لما بحث عن اصول الادلة السبعة التي هي موضوع علم  
 الاصول وهي مع الاسكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حديثه الى اضافة العلم اليه  
 الا بما هو متوخى فلما قال دلائل الفقه اجمالا أي من حيث العلم به بالذات بقوله ذو مسكن أن  
 الدلائل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم به بنفس الفن والعلم الخاص المدين فإذا اقتصر  
 هذا فنقول من زاد في التعريف لفظ المعرفة كان له البياض أي أوقيد العلم كما له ابن الحبيب  
 فقد حصر بالرداد وبر ما قد رتب قال والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها  
 على المسائل الفقهية الى أن قال ذلك الدلائل الكلية أبدا أمان تجعل كبرى المسائل الأولى  
 أو مقدمة ما في التماس الاستدلال ثم قال ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما له الشيخ ابن  
 الحبيب لان العلم يستعمل في الكلمات والدلائل للذكورة كناية على ما يقتضيه بخلاف المعرفة  
 فانهم استعملوا في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض  
 الشراح هنا كلاما يعنى منه بالحب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاول لانه  
 من معناه الثوري إذا اصول لغة الادلة وفاداه من وجوده الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم  
 بالدلائل عملا لا بد منه حتى يصير علما مدونا \* الثاني أن قوله إذا اصول لغة الادلة غلط فاحسن لان  
 الاصول جمع اصل والاصل ما يقع عليه غيره كلبان تاسقف والحقيقة للعيان والدليل  
 لانه دلل اذا ابتداء اعم من الحس والعقل والدليل من جهة ما صدقات الاصل لانه وضع لفظه  
 اذا لفظا انما موضع له موضوعات كالان فانها موضوع للبيان اللطيف ليزيد وعمود بكر  
 وان صدق عليهم \* الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للترتيب اذا اصول اذا كانت لغة الادلة  
 ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقهم اما اقرب بما اذا يعتبر اذا الشيء لا يقرب من نفسه ومفاد قوله  
 التامل أكثر من أن يحيط به انطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز زيادة على  
 معناه الغري اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السبعة والاجتهاد والتمحيص  
 اذا مجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني  
 (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشراح المحقق الخالي فانه الذي اراد  
 بقوله وقال بعض الشراح واعرفه انه لا تمت الاعتراضه هذا الاقوله تدبره وقد ادناه له والله  
 الحقيق بجامع رده من قوله ومفاد قوله التامل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم  
 لا يطلق على الدلائل الاجمالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا ينبغي ترجيح القول الاول وتضعيف  
 الثاني وجوابه انه ان اراد أن يطلق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه  
 إطلاق العلم على نفسه مرة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها  
 هو قسم معرفتها فهو ممنوع وكلام الاثمة صريح في رده وان العلم يطلق على القواعد بنفسها وان  
 كان ذلك الاطلاق مشروطا بلاحقة كونها معرفة فراجع كلام الاثمة نحو ما في المطول  
 للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحوادثي المختصر لشيخ الاسلام حفيد السيد  
 الكلام على ما نصه كثر ما يجرى فيها قلنا ولولا ما يجرى في الاما لقلنا ويناء وعبارة شيخنا  
 الشريف في شرح الثوري لفظ العلم بل سائر اسما العلوم كالنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معان  
 على المشهور المسائل وادراكها أي التصديقات المتعلقة بها وولكن استخفاؤها أي قوة

حاملة من تكرار ادراك القواعد بقدرها على استحضارها بلا كذب كذا افروده والحق أن  
كونه من التكرار غالبي والا لازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم في تعريف  
العلمة بالعلم القريب لجميع المسائل ولو يكسب وقد لانه مستفيض فله معنى رابع حقيقة الا  
أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بالزمان مقهور بالاجتناف هو حده  
الاسمي وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلولها المطابق وسماه الحقيقي  
أي وهو المقهور الاجنالي المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى  
حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد التحقيق فانه لم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم  
يصدق عليها المقصود فله من كلامه وهو نفس قاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه  
ما ذكر وان سلم انه يطلق على نفس القواعد ولكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما  
زعمه أن الاطلاق على العلم هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يأت على ذلك بحجة فضلا عن  
برهان وقد صرح شيخ الاسلام حفيد السيد في حواشي المختصر بان الظاهر اطلاقه على  
القواعد لانه أشيع في العلوم المدونة وأما اعتراضه على المحقق المحلى فني ترجيحه القول الاول  
بانه اقرب الى المعنى النعري اذ الاصول لغة الادلة فاما نسبة هذا الترجيح الى الحق حيث نسب  
اليه انه قال ان ما ذكره المصنف والا واختاره هو الاول اقربا من معناه المذكور اذ الاصول لغة  
الادلة فهي نسبة باطل مع ما فهم من الفخرية فان العجب للمحقق لم يدع أن ما ذكره او لا واختاره  
هو الاول وانما حكى ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه اقرب الى الحق وقد  
صرح المصنف في منع الواضع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد  
حكاية وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكايته عن المصنف مع  
صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب وأما  
دعواه الفساد قد عوى فاسدة منبثة عن فساد نظره والوجود التي احتج بها بوجوه فيجوز لامشأ  
ايها الاول فلان ما ذكره من أن نعلق اليه بالدلائل مما لا بد منه حتى نصير علما مدونا  
ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا بالمعنى ارتعاق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم  
بها فهو بمنوع بل هي في انفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم  
بيان ذلك بما قبله من مقتضى العاقل وان أراد انهم انفسهم يصير علما لكن بالشرط المذكور فاحتجابه  
بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق  
بين الامرين فانه قد يشبه على من لا يحسن التأمل وأما الثاني فلان دعواه الغلط القاض من  
تموره القبيح وغلطه القاض وذلك لوجوه الاول ان المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة  
ان الاصول الادلة ويجوز اثبات ان الاصل في اللغة ما يثبت عليه الشيء لا يتقيد ما ذكره لجوزان  
يكون له في اللغة معنى آخر وهو ما ذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافي على ان عدم نقل غيره لذلك  
غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط القاض الى مجرد ما اشتر من ان الاصل في اللغة  
ما يثبت عليه الشيء من انطوائها للقاض والثاني انه يجوز ان يريد بكون الاصول لغة الادلة ان  
مما صدقها الادلة غاية الامر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع  
حينئذ الى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فهم العبد متلهما مع اشتهار ان المناقشة

في العبارة ليست من دأب اصحابنا فكيف يسمع لدى عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاعل  
 والثالث انه يجوز ان يريدنا الاصول في قوله اذا الاصول لغة الاذلة الاصول المضافة الى الفقه  
 لا مطلقا فتكون ان في الاصول للعلم ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الاذلة  
 بمعنى ان حقيقتها وادائها المفهومها هي الاذلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى  
 لمعناه الاذلة ولهذا قال في التلويح فهو هنا يحمل أي الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة  
 الى الفقه الذي هو معنى عقل يعلم ان الانشاء عقلي فيكون اصول الفقه ما يبنى على  
 عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومقتضى الاذلة انه انتهى فعنى قولنا اذا الاصول لغة  
 الاذلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وادائها لغة الاذلة فهل مع ذلك يدور الفقه على  
 الاذلة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله نورا لماله من نور ثم نقول ان يقول ما يستند  
 اليه الفقه لا يخصص في الاذلة بل معرفتها ايضا ما يستند اليه والطواب ما قاله بعضهم  
 في سواش على حواشي العنبر السدان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصول  
 واما على العلم به فالتابع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما  
 الثالث فلان قوله فلامعنى لا يقرب لامتناه الا العطف والعلة عن كون الاذلة التي هي المعنى  
 اللغوي اعم من اذلة الفقه الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي للعلم لها غير كاذلة الفقه  
 التخصصية وتوهمه انهم ما قصدوا ان فاعترض بأنه لا يتصور القرب بحيث قد لان الشيء لا يقرب من  
 نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوي اعم من الاذلة الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي  
 وحيث قد أطلق الاصول على الاذلة الاجالية اقرب الى المدلول اللغوي من إطلاقها على  
 معرفتها لان الاذلة الاجالية من افراد مطلق الاذلة بخلاف معرفتها وفرد الشيء اقرب اليه من  
 معرفته فاعتبار الاقرية هنا في غاية الصحة لا غير عابسه ولكن مقام قدلة التأمل ولا سيما اذا  
 انضم اليها مزيد الاخراف والمسدورية مما يضي عن انطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب  
 لا يصح لانه وان كان الاصول لغة الاذلة الا ان اذلة الفقه من افراد الاذلة فهي من جملة  
 الافراد الموضوعة لها اللغة الاصول وحيث قد لا اقرية لانها تقتضي الخرج عن الموضوع له  
 وليس كذلك (قلت) لا اخفا في انه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فاذلة الفقه  
 الاجالية من حيث خصوصيات المتبصرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى  
 لو استعمل اللغة فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض  
 المراضع الاية فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا التقدير كاف في تصحيح  
 الاقرية (فان قلت) أيضا هذا الجواب اعيا يظهر لو اريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل  
 الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن احوال الدلائل كما سبقين قريبا وحيث قد  
 لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حيث قد ان المسائل الكلية اذلة أيضا كما اعترف بذلك  
 هذا المعترض حيث قال كما تقدم فله عنه والدلائل الاجالية هي القضايا الكلية التي يستدل  
 بها على المسائل الفقهية فالج على انه لو سلم انها ليست اذلة ثبتت الاقرية ايضا نظرا لان  
 المسائل الباحثة عن احوال الاذلة اقرب الى الاذلة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك  
 التصديق بالاذلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن احوالها بخلاف تعلق المسائل بها

لا واسطة وما يكون متعلقا بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقا بما قبله (فان قلت) التعبير  
 بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فأي قرب لها منها (قلت) المالم تكن اجنبية عنها  
 بالكلية بسبب تعلقها بما كان لها قرب منها فقلنا بخلاف ما ليس متعلقا بما من الامور المناسبة  
 لها وغيرها والامر الثاني ان الكمالات بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على  
 المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف في منع الموانع ان التعريف  
 الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقدا كل من ماصواب انتهى ويحجب بان  
 المصنف أراد بالصواب الاول لا يمنع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الآخر وقد  
 بيناه فمما سبق وبدليل استناده في منع الموانع الى قول والده في شرح المنهاج ما نصه والاولى  
 جعل الاصول للادلة والفقه للعالم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوي انتهى اذ تعبيره بالاولى  
 يدل على صحة الآخر ايضا وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاول في عبارات الائمة كالسعد  
 كاتبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم  
 لا يخصر فيما ذكره الكمالات والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعال غير مقبس  
 ويحجب بأنه يجعل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع  
 فعلة على فعال مقبس والامر الرابع ما خطر ببالنا وهو ان فن أصول الفقه اما المسائل كما هو  
 المراد من التعريف الاول وان لم تنضج فيه عبارة المصنف والشارح وسأقي الاشارة اليه واما  
 التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وان لم تنضج فيه عبارتها ايضا والمسائل  
 يجب ان تكون كلمة كما صرح به بعضهم كأن تقدم ذلك والمحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد  
 الموضوع لافهم الموضوع وانما هو الالة لا حظما كما تقر في محله وسأقي في مجتبع العام  
 كلام فيه وجبت في منع ان يكون المحكوم عليه في مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث  
 هو والالم تكن كلمة بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه في افراد الموضوع وان  
 لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقر ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التي هي  
 الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية  
 أو التصديق بتلك المسائل مثلا قولنا الامر للوجوب مسئله من مسائل أصول الفقه والمحكوم  
 عليه فيه أفعال الصلاة أو الزكاة الى غير ذلك لا مفهوم الامر لكنه جعل الالة للاسئلة تلك  
 الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجالية أو معرفتها لان المراد به قطعاً  
 ليس تلك الدلائل انفسها في الاول ولا معرفتها في الثاني ضرورة ان الدلائل انفسها بموضوع  
 العلم ومعرفه الدلائل انفسها هي تصورهما وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد  
 في الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه  
 يجب كلمة المسائل وان المحكوم عليه في الكلية افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث  
 هو بل مفهوم الالة لا حظما وكيف يصح قول الشارح الا في الموضوع لبيان ما توقف  
 عليه من أدلته لكن الاجالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوع البيان ما توقف عليه  
 من الادلة التفصيلية أي المسائل الباحثة عن أحوال ما توقف عليه من الادلة التفصيلية  
 أو معرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم الا ان يحجب بجمع اشتراط كلمة المسائل كما هو



صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كشدّة ان الله موجود الخ  
 الان يقول ذلك أو يأتى بل كلامهم هنا بان يحصل التشديد بالاجالية على مجرد وجوب كون  
 البحث عن الادلة على وجهه كلى بان لا يقع التخصيص عن اثنائ شئ من السائل نحو اقيوا  
 للربوب وان كان هو المبحث عنه بالذات وعلى هذا فنقول الشارح قد ثبت أصول الفقه معناه  
 البست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوا بالبحث عنها لا مطلقا أصول  
 الفقه والاوضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجمال وتخصيص والبحث عنها في هذا الفن  
 باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا اقيوا الصلاة في جهة اجمال وهو كونه امر ايجابيا ووجه  
 تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلبه ومم افعال البحث عنه في هذا الفن  
 باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما وافق ذلك فقال ليس  
 بين الاجالية والتفصيلية تعاي بالذات بل باعتبار اذهما شئ واحد له جهتان فأقيوا الصلاة  
 جهة اجمال هي كونه امر اوجبه تفصيل هي كون تعلقه بخاصا وهو اقامة الصلاة فالاصول  
 يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا القالب المشتمل  
 بدخه) أقول هذا طارفي انه علم لاسم جنس وحل هو علم جنس أو علم شخص فيعماسين على  
 قال في منع الموانع وهما بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعات للعلوم كالفقه والاصول  
 والعصر والطب هل هي مما صار علما بالعبادة وهي من المقولات العرفية للو الفقه اسحق الان  
 قال والثاني أن يرى لان العلم بالقلية يتقيد أي غالبا اذا كان معر قابلا كالعبادة أو بالاضافة  
 كائن ثم ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقهنا ونحو او طبنا فهم منسب عائلها  
 الخاصة تدل على اسم موضوع له امع التشكيك كما يفهم من اية مع التشكيك وذوات الاربعة قال  
 ثم اذا ثبت انها متفردة فهي اسماء اجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الان  
 واللام ولولا كانت اعلاما لما قبلت والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست به علم فلتسكن هذه مشايخنا  
 هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لشي العلوية فظهر لا يخفى نعم بما أورد من  
 الامثلة وتعميم البحث يعلم ما في اقتضاه الكمال على نقله احتياط والله في لفظ أصول الفقيه  
 ورد عليه الوجه الاول بان مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليس العلم ايتا العلم  
 المركب الاصافي ولا مدخوله اللام وقال السيد هو يفي لفظ أصول الله من اعلام الاجناس  
 لان علم أصول الفقه كلى يتناول افراد مستعدة اذا لفتا منه من يدعيه ما قام بعمره وشخصا وان  
 اتحد معلوماها والى استيعاب هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المختص على ما عهد  
 في اللغة لاسم جنس اه يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل يثنى ان  
 ينقل الى المعنى العلي ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطابق اسماء العلوم والمركب  
 والوجه المبررات كل عرس علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مستحضاته حشد الا يمكن تعدد الآ  
 بتعدد عمله فقد قوى شبه بالجنس المقتضى حتى قالوا انه لا يجدك وفالحقه أهل العرفية  
 وجعلوا اللفظ الموضوع بارزاه علما واعترض قوله على ما عهد في اللغة بان المراد في العرف  
 اذا نقل في اللغة غير معهودا لان يراد في اللغة ورقة بما في التلخيص ان المكاتب في اللغة اسم  
 للكاتب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البديع حيث

المسمى بهذا القالب المشتمل  
 بدخه بأشياء الفقه عليه  
 اذا اصل ما يثنى عليه غيره  
 (دلائل الفقه الاجابية)  
 أي غير المبنية

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح  
 القوائد لشجنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كلها الكتب اعلام اجناس عند التحقيق  
 وضعت لأفراع اعراض تنعدها أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيده وبعمرو وقبيل اعلام  
 شخص باعتبار ان المتعدد باعتباره المحل بعد عرفا واحدا وهذا انما لم تكن موضوعة  
 للمفهوم الاجالي كما ترى فندفع ما قبل انما اجزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا  
 بان الماهية التي يتميز بها أفرادها في الوجود وتحددها ببيان تلك الأجزاء لا الجنس والفصل ومثل  
 ذلك جار في الجزئي فيشبه التعريف فتدبر اه بمعنى يمكن بيان انما المتعدد في الوجود فيمكن  
 ان يسمى بيان احد أو رسم على المشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه قد تحقق لاختصاصه  
 بالكيانات بالاتفاق فلا تعلق كذا كتب بجواسية المقام (قوله كطلق الامر الخ) أقول هو على  
 حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بانه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها  
 مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشارع المانع وقريته  
 هي ناقول المصنف السابق الاتي من في الاصول بالقواعد التي اطلع مع قول الشارع فيها ان  
 من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تسامحا قامت عليه قريته ومثله لا يتعارض عليه وذلك  
 لان الدلائل الاجالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تعقد من  
 معاني العلوم بخلاف مذهب القائلين بها قريته من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سألني  
 فقول المصنف دلائل الفقه الاجالية اما ان يكون اراد به نفس المسائل التي هي القواعد  
 السكينة كما تقدمت واما ان يكون على حذف المضاف أي مسائل الدلائل الاجالية أي المسائل  
 الباطنة عن أحوالها وبهذا يتدفع ما أورده السكالك على غنيل الشارع المذكور وما أورده  
 شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجالية فان كلامه ما يوجب اراده على الحل على  
 ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للرد وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه  
 فعند الجمهور انه الأدلة الشرعية لانه بحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو  
 ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا  
 الكتاب ينبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر بفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا  
 العام ينسلك به في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام  
 المنصوص نتيجة فبناهي وعند بعضهم هو الأدلة الشرعية والاحكام وجب مع مباحث أصول الفقه  
 راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للأدلة والاحكام من حيث اثبات الأدلة للاحكام وثبوت  
 الاحكام بالأدلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما لا تنفع ودخل  
 في ذلك أي كالمباحث فيكون موضوعه الأدلة والاحكام من تلك الحقيقة وعن الجولي  
 التفتازاني انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث  
 المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الأدلة من حيث الاثبات فتتولد لكثر  
 الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحقيقت كما جعل المباحث المتعلقة  
 بأحوال الأدلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل  
 الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتابه معيار العلوم ان موضوع أصول

كطلق الامر والنهي وفعل  
 النبي والاجماع والشعائر  
 والاستصحاب المبحوث عن  
 أولها بأنه للوجوب حقيقة  
 والثاني بانه للعمدة كذلك  
 والباقي بأنها صحيح وغير ذلك  
 مما ياتي مع ما يتعلق به في  
 الكتب الخمسة نخرج  
 الدلائل التفصيلية لمحرر أقبوا  
 الصلاة ولا تقرروا الزنا  
 وصلاته صلى الله عليه وسلم  
 في الكعبة كما أخرجه  
 الشيطان والاجماع على ان  
 لبنت ابن السدس مع بنت  
 الصلب بحث لا عاصباهما  
 وقياس الأرز على البري  
 امتناع بيع بعضه ببعض  
 الامثلة بمن لا يدركه  
 مسلم واستصحاب الطهارة  
 لمن شك في بقائها

الفقه والاحكام من حيث ثبوتهم بالادلة ومن جعل الموضوع كالأمر بآراء المتوهم  
 والتقصير (١) (٢) (٣) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات  
 والنبوت مع تشديد الموضوع الذي هو الادلة والاسكام بما وقيد الموضوع لا يكون ثبوت  
 (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

بما على انه المعلومات التصورية والتصديقات اذا تقرر ذلك فالدلائل الاجالية في عظام  
 المصنف ان اريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض  
 وان اريد بها ما هو الظاهر وقد رافض كما تقدم تبين الاحتمال الاول فليست (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

أقول رد عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من أصول  
 كونهم يعارضونه لا كونهم اجلية وأبواب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه غير  
 ميل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الأصول هي الادلة الاجالية فقط واما  
 احتمالان يحتاج الى تفهيم أحدهما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع  
 التفصيلية ولما وادنى الاحتمالين مع الاختراع غير عا ذكره اصل حجية لتفهم جميعا  
 لا لفتته أي لا كالأول ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الا  
 الاول ولا يخفى انه فكلف ويمكن ان يقال اعلم بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتباره  
 تفصيلية يختصم بعدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجالية لان اثبات الاسوال (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

يتبين ان ثباتها للاجالية كان اثباتها للاجالية يتضمن اثبات التفصيلية ولا حاجة الى  
 اعتبارها جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دالرا بينهما على سبيل الاتصال (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

الاصول فليست (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

الواقع في منع الفروع وهذا القول بل بجزء بيان أولوية الاول وكثيرا ما يرد من مثل ذلك  
 هذه الصفة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر اجزاء العلوم تطلق  
 نارة بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحديثنا التعريفان باعتبار المعنيين وكل  
 صواب الا ان الاول أولى وبذلك يتدفع اعتراض السكال وغيره كما تقدمت اشارة الى كل  
 (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

قوله والاصول العارفينها بطرق استفادتهم واستفادتها) اعترضه الكوراني فقال  
 كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوهم  
 بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال قبل التشرع وقتها  
 كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كان الفقهيا كان عالما باحسان افعال المكلفين  
 من حيث الصحة والفساد فيكون عالما بالانفعال المذكورة من تلك الحينية فهو فقيه  
 وكأنه اعترض بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصولي من جمع القواعد ودونها الامم عرفها  
 التدوين لكتبه بعيد جدا (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

الكتاب ومقامه وعدم احسان التامل ولعمري انه ان مثله مما لا يليق صدور من يهتم  
 حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرد على من علقه وشي  
 وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجالية فقط وأخرج (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

فليست أصول الفقه واعا  
 يذكر بعضها في كتبه للتفصيل  
 (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

أي معرفة دلائل الفقه  
 الاجالية وروح المصنف  
 الاول بانه أقرب الى المدلول  
 لغة اذ الأصول لغة الادلة  
 كما في تعريف جمعهم الفقه  
 بالعلم بالاسكام لانفسها اذ  
 الفقه لغة التبحر (والاصول  
 أي والمراد المنسوب الى  
 الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك أن يكون الأصولي هو العارف بالأدلة الاجالية  
 فقط وإن لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب الى انه  
 العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى في الضرورة كان مضطرا الى ما هنا اذ لو سكت  
 عنه لم يفهم الا انه العارف بالأدلة الاجالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الامر  
 الواضح بان في نظري المكابر يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قابل الجدوى  
 ويحتاج عليه بما ذكره غما كما هو معلوم وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عنه معرفة الاصول على معرفته  
 ان يعتبر في مفهوم الاصولي وهو المنسوب الى الاصول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر  
 لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عنه معرفة الاصول على معرفته  
 وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبر في التسبب اليه وان لم يكن  
 منه (قوله أي المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير عما يظهر على التفسير الثاني للاصول  
 اذا التمس هو الاتصاف ببعض الاتصاف بالعلم دون الأدلة وقد يجاب بان التلبس بالشئ صادق  
 بالتلوه فيه والبحث في مسائله اهـ (وأقول) يوضحه ان الأدلة التي هي الاصول هي نفس  
 المسائل والعلم بها التلبس بها لان الملازمة المتعاطلة وهي أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالتلبس  
 أو يزعم بالتلبس ما يثبت في ذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصولي بما ذكرنا  
 على كل من تفسيرى الاصول وان التلبس به عبارة عن الواقع عن الاتصاف بمعرفته ومن هذا  
 يظهر انه انما يشترط في الشارح الاصولي بالعارف بالاصول التلاشي كرمع قوله العارف بها  
 بخلاف المتلبس لانه مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار التلاشي  
 (قوله يعني المربحات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المربحات في الحقة فقلت  
 طر بها الاستفادة الاجالية فان المربحات انما تعاق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طرقت  
 الاستفادة الاجالية هو انقل هذه الاعراب يعني نفاء هذا المعنى من اللفظ وقال أيضا في قوله الاتي  
 يعني صفات الختم لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا  
 للمستفيد بل لا موصلة اليه عبرية يعني نفاذ المراد من اللفظ اهـ وهذا مبني على ان الشارح  
 اصطلاح على التعبير يعني في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبأي في تفسير المعنى الواضح منه  
 وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولا شك في ظهوره  
 فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى القناتزاني وبحجوه من استواء الصيغتين حتى انه  
 كثيرا ما مبني يعني في تفسير المعنى الواضح وبأي في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع  
 لكلامه والمأمله وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق الاستفادة الاجالية الثقل متلافه  
 نظر (قوله وبطرق مستفيدة) أقول فيه أمران الاول ان الاضافة في قولنا طريق كذا اما  
 الى المفعول فالمراد بالطريق الموصول اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى  
 المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقا للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصولة  
 الى المستفيد أي من حيث الاستفادة أي الموصولة الى استفادته والمجتهدين بها والحاصل الامور  
 التي بانصافها يصح ان يستفيد بها موصولة الى استفادته ومجتهدين بها اياها يصح ان تكون طريقا  
 للمعنى الثاني لانه يصل بها أو فيها الى المطلوب من استقياط الاحكام وعلى هذا المعنى الثاني

أي المتلبس به (العارف بها)  
 أي بدلائل الفقه الاجالية  
 (وبطرق استفادتها) يعني  
 المربحات المذكورة  
 معظمها في الكتاب السادس  
 (وبطرق) مستفيدة يعني  
 صفات المجتهد المذكورة في  
 الكتاب السابع ويعبر عنها  
 بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى امتصاص الاحكام من الأدلة  
 والمبرجات طريق للاستفادة بالله في الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد  
 وبالمبرجات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم في الامر الثاني ان الكمال قال ما قصه قول  
 المصنف ومستفيدا عطف على طرق أي وبمستفيدا وقول الشارح وبطرق مستفيدا  
 فكلف وقوعه فيه ترك اعطاء الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بانعزعه من التكلف في تقدير  
 الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث  
 يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه ووقوعه في اوضح  
 النصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق  
 الطرق على صفات المجتهد وانه لا ينافر كونه اطرافا فهذا ممنوع منعاً طاهراً اذ لا معنى لطرق  
 الشيء الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضي انها طرق له وهو  
 صحيح باعتبار وصف الاستفادة أي طرق لصحة استفادته وتأمله وان صفات المجتهد اذ انما  
 به أمور موصلة لصحة استفادته وتأمله اه أي طرق للمستفيد من حيث استفادته كما شرح  
 به هذه الحيلة اضافة الطرق الى المشتق أي لصحة استفادته وتأمله اه كما أشار الى ذلك  
 الشارح بقوله وبصفات المجتهد أي بتأملها بالمرة الخ فظهر انه لا إشكال في صحة جعل تلك  
 الصفات طرقاً للمستفيد من حيث استفادته أي لصحة استفادته وتأمله اه بل ولا تكلف  
 في هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منها التكلف فيه فتأمل بل ذات وانصاب  
 وأما اختاره الكمال من العطف على المضاف فهو عليه ان التقدير جئتذ المعارف بمستفيدا  
 وهذه العبارة تختل أموراً فانها تجعل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق  
 بذلك ومعرفة من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الأدلة أو يصدق بذلك  
 وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفة من حيث الصفات التي يتوقف تأمله  
 للاستفادة على التلبس به وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد  
 الاقوالين فلا بد من غاية التكلف في جعلها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذي فيه  
 لشارح التكلف في تقدير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم يقتض  
 عملاً من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه لذلك لا بدول عنه الى ما اختاره  
 المتأمل (قوله) وبالمبرجات أي بعرفتها استفادة لائل الفقه أي ما يدل عليه (ان قلت) لم  
 يقل ابتداءً وبمعرفة المبرجات ولم قال ابتداءً وبالمبرجات حتى احتاج الى قوله أي بعرفتها ولم  
 احتاج الى قوله أي ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشيء الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول  
 فخرابه انه وافق قولنا ظاهر المتن فانه أضاف الطرق التي هي المبرجات الى الاستفادة فافتقر  
 ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر  
 لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذات الطرق لا تحصل بها الاستفادة  
 فتوسط معرفتها والاحصل الاستفادة مع الجليل به الحق فيها في نفسها مع الجليل به امع انه عليه  
 كذلك قطعاً فامر المراد بقوله أي بعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداءً وبمعرفة المبرجات كني وعبر  
 ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما قوله (قلت) لم يقل ابتداءً ذلك كراهة للمبادأة

وبالمبرجات أي بعرفتها  
 تستفاد دلائل الفقه أي  
 ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ بوجاهة ظاهره ثم بين مراده وأيضاً لو قال ابتدأ ذلك ربما توهم أنه ليس  
 المراد بيان مراده المتن اكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذي قررناه يظهر أن قول بعض  
 مشايخنا ولم يقبل يعرفتم الاخصر عما ذكر للاشارة الى ان من غير ما بالمرجحات مراده معرفتها  
 فأراد بيان المراد مما ظاهره مما ألف ما يتقدمه لئلا يسهل مخالفة وايضاً لو اقتصم على قوله  
 ويعرفتم المكان في المرجع ايها الم لا يحتمل انه شرط الاجتهاد فقام له ا غير حاسم اذ لو عسر  
 بقوله ويعرفتم المرجحات حصلت الاشارة المذكورة وان وقع الابهام المذكور وجميع ما نقرر  
 سوا لا وجواباً في قوله وبالمرجحات أي يعرفتم اي جري نظيره في قوله وبصفات المجتهدين أي بصفاتها  
 بالمرجحات وانما يقبل أي بقبولها بالمجتهدين كذا لا يلزم التكرار لان المجتهدين قامت به صفات المجتهدين  
 فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهدين قامت به صفات المجتهدين والفرق بين المقامين  
 حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهدين قيامها الامر فتمت الواضح وأما الثاني فخوابه  
 ان احتمال الاضافة في قوله دلالة الفقه لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره - أوج  
 الى ذلك التفسير بدفعاً للايهام (قوله من جملة دلالة التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من  
 في قوله من جملة دلالة تفصيلية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهدين بالمرجحات ما يدل منها  
 على الفقه وهو البعض الرابع من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجح من غيرها  
 تغليب اولاه دال على لولا الترجيح ا وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد  
 بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غير وان  
 الدليل المستفاد بالمرجحات هو أربع الدليلين المتعارضين والادلة المتعارضة فالمرجحات  
 تفيد ما يدل على الادلة عند التعارض هو الأربع المقدم على غيره الذي يجب العمل به دون  
 غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد ان ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي  
 هو الحكم بل يجوز ان يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلي من حيث انه دليل بان يصح  
 الاستدلال به والاخذ منه وان المرجح ليس دليلاً بالآثار بل السابق ولا يخفى ان الراجحة  
 والمرجوحه هنا قد تكون على الاطلاق كما في التسخ فان التسخ راجح على الاطلاق والتسوخ  
 مرجح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والخصوص فان الخاص راجح  
 على العام بالنسبة لقدرا الخاص من العام والعام مرجح بالنسبة لذلك القدود وما زاد عليه  
 وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون  
 ما زاد عليه مرجح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد عليه واذ اختلفا ان يقول لفظ  
 جملة من قوله من جملة دلالة التفصيلية مستنداً لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا  
 ان يقال فهم التعويض مع زيادة اقرب فليتامل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا  
 الشهاب بالنسبة أي بصيب يستفيد عطفاً على استفادتها أي أهلاً لان يستفيد الادلة فيستفيد  
 الاحكام منها ولا يصح رفعه عطفاً على يكون لان استفادة الاحكام ليس متوقفاً على كونه أهلاً  
 لاستفادة الادلة وكذا لا يمنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالوقوع جاز الرفع عطفاً واستئنافاً  
 اه (وأقول) يمكن ان يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعبرة في العطف  
 جهة الترتيب وأعم من السببية النامة فالوجه جواز الرفع أيضاً مطلقاً فليتامل (قوله ولتوقف

من جملة دلالة التفصيلية  
 عند تعارضها وبصفات المجتهدين  
 أي بقيامها بالمرجحات  
 مستفيد الدلائل أي  
 اهلاً لاستفادتها بالمرجحات  
 فيستفيد الاحكام منها  
 وتوقف

استفادة الأحكام منها التي هي الفقه ٥٨ على المبرجات ومفاتيح الجته على الوجه السابق ذكره في تقرير الأصول

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه قال شيخنا الشهاب فيه مجوز حيث أطلق الفقه  
العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اه (وأقول) لقائل ان منع  
استفادة الاحكام من العلم بها الامتنع والسين لا يجب أن تكون  
العلامة جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهر الاستفادة والتفقه بالعلم فغير علمه  
من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي مجملها التي هو العلم  
بالفعل وبجواب المعنى ولتوقف التنبؤ لاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الا  
التنبؤ يقع قوله التي صفة والتقدير وتوقف تهيئة الاستفادة الاحكام أي  
الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو بزيادة الاستفادة الاحكام ملكة  
الم (قول قد ذكره في تعريف الامور) قال شيخنا العلامة بنقال أصول الفسق دلائل  
الاجابة والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المر  
أصول الفقه نظر لأن أصول الفقه اما الفروع واما معرفتها لكن بعض تلك الفروع  
أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها بحث ومسير للمرجحات وبعضها مبادئ  
لا ان المرجحات وصفات المجتهد من معنى أصول الفقه اه (وأقول) معنى هذا التل  
مبحثه عبارة كما ترى أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك  
المراد بها الفروع الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل  
القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم فخر بذلك وبه يدفع هذا النظر  
تلك الأدلة التفصيلية كدأب عن وصف الأدلة بدلائل التفصيلية فان منع  
لما أرفقنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن جعله على إرادة أنه باحث عن أصول  
من الاجابة فليست (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول  
لأنه ان أراد بالاصول في قوله نصه روحاني تعريف الأصول التي هي لفظ الأصول  
العرف ليس لفظ الأصول بل معناه وان أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه  
أرجح باختيار الثاني لكن معنى المانحة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه والله  
كذلك بل المراد به الجعل والتدوير واللام في بيان ليست هذه الموضوع بل لتفصيل العلم  
المحمول والمدون لأجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليست (قوله الخواص لظاهر العلم  
قول اغماض بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة الى احتمال تقديره مضاف قبل العلم  
استفادتها واستفيدة أي الاستفادة بمراتبها ومنه تفصيلها (قوله الذي في  
المالين في البه كمال) أقول مجزؤ كونها طرية للدلائل الاجابة لا ينافي كونها  
لها وان يكون بعض الاصول طرقا لبعض آخر منه فكيف منع أن يبنى على كونها  
بذكر اللهم الآن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجزؤ كونها طرقا بل كونها  
تروجا عن الاصول ويرد عليه أن خروجا كاف وكونها طرقا لا يدخله فلا  
مكره فلا عن الاقتصاد عليه في اللفظ وكيف لم لا الشارح البناء ونازع في المبنى  
نازع في نفس البناء اللهم الآن يكون فاضحه بمبني على التل معه فليست (قوله  
ظاهر) قال شيخنا الشهاب الفقه يدل على شرطه مقدراً ان أردت القول بالعلم لظواهر

الموسوع ابيان ما يتوقف عليه الفقيه من أدلتسه لكن الاجالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتهما ابدا ومن المرجحات وصفات الجتهد وامتناعها المصنف كما علمت لما فاه من انما ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتنا لانما طريق اليه قال وذكرها حنفيا في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد اذ حيث قالوا الفقيه الجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربة وأصولا الى آخر صفات الجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لطاهر المتيقن في أن المرجحات وصفات الجتهد طريق للدلائل الاجالية التي بنى عليها ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريف الاصول وأنت خير مما تقدم بأنهم طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك صري اليه من اكوث التفصيلية يعزيتان الاجالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقيد للاحكام على أن توقفها على صفات الجتهد من ذلك

وَبَيْنَ حَبِيبَتِهِ وَوَالِدِهِ الْأَمْرِ لَا مَرْفُوعًا وَلَا مُنْعَبَرًا فِي مَعْنَى الْأَصْحَابِ فِي مَعْرِفَةِ الْأَحْوَاشِ بِمَا كَانُوا يَتَقَدَّمُونَ كُلَّ ذَلِكَ وَيُجَالِهُ فُطَاةَ

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجلالة فظاهر الخ على عدم اقبال في حضوره فكبر ان التقدير  
 وأما مركب فكبر (قوله كان يقال) قال بعض مشايخنا غير نفسه لالاستقبال أي يقال فريد  
 عليه انه مثال لما صنعوا وهو ما ضل لا مستقبلي فيحتاج الى أن يجعل التقدير فالصواب مثل  
 فاعلموا وصوابية ذلك المنسل اليه الاصوابية مماثلة (أقول) أو التقدير فالصواب نوع  
 ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرقنا استفادة مستفيدة بمراتبها) قال شيخنا  
 الشهاب فيه نظر اذا الطرق معناه عند المرحلات وصفات الجتهد ولا تثنى منها من أصول الفقه  
 بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك  
 ان فسرنا الطرق بالقواعد المذكورة اهـ (وأقول) قد مرنا فيما تقدم أن المراد بالطرق  
 والمرجات وصفات الجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به ان الماصدق) أي ما يصدق  
 عليه الفقيه هو ما يصدق عليه الجتهد والعكس لا يبان الفهم لأن مقهوره ما يشتق (أقول)  
 فيه أمران \* الأول أن الظاهر ان القواعد المذكورة اصطلاحية للعلماء وإن في هذه العبارة اسم  
 لدنول آل عليها معرب فتكون مجردة هنا واستعملا ومنها الفعل في نحو قولهم ما صدق عليه  
 كذا يصدق عليه كذا أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا « والنسائي ان شيخنا  
 الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر  
 لأنه غير دافع لما قدمه عن المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يعرف عليه الفقه من  
 شروط الاجتهاد بغير قولهم وهذا الدرسة الوسطى الخ لأنه تعريف ما للفقهاء ان كان الضمير  
 واجبا اليه وما للجهت فنقل النظر أي في قول المصنف كذا كره الخ اليه ثم اعلم ان بيان  
 مفهوم اللفظ هو تصوير أي تحصيل صورته عند العقل وتصور الشيء بذكر أجزائه الذاتية  
 أو مرادفاته التي تصورها صورته لتكوين نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصور له لأن  
 حضوره للآزم المساوي بسلمه حضوره للآزم ولفظ ذلك فهو التعريف الذي إلى حقيق وهو ما أتينا  
 عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للآدم وورسعي وهو ما أتينا عن الشيء بالآزم لمثل الخ  
 مانع بقذف بالزبد والفتى وهو ما أتينا باللفظ أظهر مرادف مثل العقار الخ ولا يخفى في أن كلا  
 من التعريفين الاتيين مفهومه متخالف بل هو المعروف اما الاول فله ولهم الحد والحدود وغير  
 مترادفين أي متعدي المفهوم لأن الحد يدل على المفردات تفصيلا والحدود يدل عليها بالاجمال وأما  
 الثاني فظاهر به ما هو أن الفقه المعروف بالعلم أي الظن بالاحكام الشرعية المكتسبة عن دليلها  
 الشرعي التفصيلي والاجتهاد المعروف يذلل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي متبلا زمان لا سيما  
 ان ارادهم ما تنهوا لذلك كما سيجي فيصع تعريف كل من الفقيه والجهت بدالا لخر تعريف بقارحيا  
 أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الاضاحل سواء  
 فقد علم أن قولهم الفقيه هو الجتهد وعكسه تعريف قصدي به بيان المفهوم وأن اختلاف  
 المفهوم لا يضر وقد مرر بما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو  
 وهم لأن المباين هنا ما لا يصح جعله وهو كوننا الانسان هو الكلية اهـ (وأقول) حاصله أمران  
 الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف  
 عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم وهذا الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف ما للفقهاء ان كان

أن معرفة الدلائل الاجالية  
 المذكورة في الكتب الخمسة  
 لا تتوقف على معرفة ثني من  
 المرحلات وصفات الجتهد  
 المعقود لها الكتابان الباقيان  
 لكونها من الاصول  
 فالصواب ما صنعوا من ذكرها  
 في تعريفه كان يقال أصول  
 الفقه دلائل الفقه الاجالية  
 وطرق استفادة ومستفيدة  
 بمراتبها وقيل معرفة ذلك ولا  
 حاجة الى تعريف الاصول  
 للعلم به من ذلك وما قولهم  
 المتقدم الفقيه الجتهد  
 وكذا عكسه الاتي في  
 كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان  
 الماصدق أي ما يصدق  
 عليه الفقيه هو ما يصدق  
 عليه الجتهد والعكس  
 بالعكس لا يبان المفهوم



الضمير عائدا اليه واما المجتهد فيقتل التعليل في قول المصنف كذا كرههم الخ اليه والثاني أن  
مفهوم المعرفة والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقة أم وسميا فلا يصح الاستدلال  
باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد  
تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالاعتناء بما لا يتغير عن تعريفهما لتساوئ مفهومهما وما يجب عليه من الأول  
بأن التعريف للمجتهد وتعليل التعليل اليه لا يشهد شيئا لأن المذهب كونه مستلزما في تعريفه مفهوم  
الاجتهاد لما يتوقف عليه فإن قيل مفهومه هو الاجتهاد ليس هو المذهب كونه في ذلك التعريف بل هو  
بذلك الموضع الى آخر ما سبقت في حاشيتنا للاجتهاد اصطلاحا له من حيث أن أحدهما المذهب كونه  
ذلك التعريف كما فسقته هناك وعن الثاني بوجهين الأول أن يكون مفهومه الشارح بمذكرة  
منع ما قاله المصنف لكنه ما ورد به ضرورة المعنى وبالمقالة وسيتبين في قوله لأن مفهومه هو  
يختلف من قبيل السند الغير المساوي وبإبطال مثله لا يشهد كما تقتضيه في موضعه والثاني أن يكون  
قد في ما قاله على الظاهر المتبادر في أمثال ذلك غاية الأمر أنه حذف بعض المنتدعات لظهور  
ومثله كثير في كلامهم كالأجتهاد في معنى له المماثلة وذلك لأن الظاهر المتبادر في مقام بيان  
الاصطلاحات هو بيان حقائقها الدائبة لا العرضية اذ لا فرق بين معتداهم في الاقتصاد على بيانها  
ومما يدل على ذلك بل في ما عداه أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحات إنما جعلها على أتم البيان  
حقائقها الدائبة لا العرضية وإن كان مختلفا في أرواده وفي قراءاتهم الفقهية المجتهد في تعريف الفقيه  
لم يكن المناسب الإتيان بحقيقته الدائبة اذ لم يتعذر الإتيان في شيء آخر لكنه لا يصح إرادة  
ذلك لاختلاف مفهومه عما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا التفصيل لظهوره ولأن  
التفاوت بالاجمال والتفصيل في كلامهم العدم حتى قيل بأن الحد والمذهب ودمترادفان ولا أثر  
لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يجتاز المفهوم فيه بغيرهما وحده  
فالظاهر أن يكون المراد بيان المصادق للمفهوم فتقوله لأن مفهومه ما اشتد أي والمطلوب  
في ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل  
فتترك الضمير في هذا لظهوره وأنه المراد بالجملة فهو هذا مفهوما صحيحا بوجهه كلام الشارح بل  
لا شبهة عندى في أنه مراد فان زعم المعترض عدم احتمال كلامه في بطلان ذلك الزعم مما  
لا يبنى أو أنه خلاف الظاهر فهو تدبير تسليمه مما لا يشهد لجوع اعتراضه حينئذ في المابقة  
في العبارة وليست من دأب المحققين أو أن جعل كلامهم على هذا المعنى لا يشهد لاحتماله لغيره من  
إرادة التعريف الرسمى فهو مما لا يشهد أيضا اذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك  
المعنى ولو من طريق المعنى لا لاكتفاء بذلك في أمثال هذا المطلوب فليست بغير (قوله وان كان  
هو الأصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يفيد بيان المصادق  
وأنه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفيا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف بل  
عليه أن لا يكون قوله فالمراد بيان المصادق دافعا لكلام المصنف لأنه ثبت كان تعريفيا  
وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه التمسك لا ناقول اما  
الاول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أولا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون  
اطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته واما الثاني وهو

وان كان هو الأصل في  
التعريف لأن مفهومه هو  
يختلف ولا حاجة الى ذكره  
للعلم به من تعريف الفقيه  
والاجتهاد فقد تقدم من أنهم  
ما قالوا الفقيه العالم بالاصطلاح  
أي الخ لذل على أن بعضهم  
قاله تعبير عما يعلم التزاما

ما ذكر فهو وهم فضعاف لانه اذا اريد بيان المصادق لم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقيه  
 أصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن تعرض له وانما ثبت عليه لانه فهم (قوله والفقهاء الخ)  
 أو رده عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعرضه للفقهاء لان الفقه  
 ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فالتعريف لا يمتدح ذكر وامتدح أصول الفقه  
 من باب اضافتها لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرض التعريف طرف فيه الاصول والفقهاء  
 ثم عرفوه لقباً بقولهم هو العلم الخ وهو أدلة الفقه الخ فلهذا دع الى تعرضه والمجيب انما عرفه  
 باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتباره اجزائه لاركة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذي هو الجزء  
 الاول اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يجيب منه فانه لما كان بين الاصول والفقهاء غاية  
 المناسبة والارتباط ناسب تعرضه عنه بعد تعرضه لثلاثات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان  
 الاصول ونشورها الى ذلك فاشق فاما وكفى به اذا عاين في مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه  
 أي هذا اللفظ لما كان لقباً به مدح هذا الفن بابتداء الفقه عليه كما بينه الشارح ولا شبهة  
 في توقف المدح بذلك على معرفته أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الا بئانه ومن أقوى  
 الطارق لذلك المعرفة تعرضه ناسب كل المناسبة ايراد تعرضه عوب تعريف الاصول ولا يخفى  
 أن هذا من أقوى الدواعي اليه ولا ينافي في ذلك كون المضاف اليه هنا بمعنى الاحكام دون  
 معرفته لان كلامهم انبئني في الدليل وان كان المراد بالضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار  
 الى ابتداء المعرفة دون الاحكام فلما سالنا المتبحر بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو  
 المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) قال شيخنا التمام انما المراد  
 بها هنا ما أفصح به التفاتنا في عند قول التلخيص الكلام ما مضى وان شاء من قوله لانه لا يحتمل  
 بشغل على نسبة تامة بين الطرفين فانه بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشئيين بالآخر بحيث  
 يصح السكوت عليه سواء كان إيجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الانشائيات وعند قوله قصد الخبر  
 بخبره افادته الخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اه  
 وقوله أو لا سواء كان إيجاباً أو سلباً مراده به ثبوتاً أو انتفاء وقوله ثانياً وقوع النسبة مراده  
 بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقدير بالتامة احترام عن التقييد ومن تأمل ما ذكرناه علم أن  
 الوقوع واللا وقوع أو الثبوت والانتفاء قيمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح  
 والانتفاء في ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير النائية بل هي عارضة فلا  
 يصح تفسيرها بما كما هوهم كلام بعضهم اه (وأقول) قضية ما ذكرنا العلم بالنسبة الانشائية  
 التي في الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول  
 يشل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستبطا منه ولا ينبغي التخصيص  
 بالثاني كما هوهم كلام شيخنا العلامة (قوله أي المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور ١ الاول  
 أن العمل يشل عمل غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أيضاً عن أحكام افعال غير المكلف  
 فالظاهر أن العلم به من الفقه الذي بين نفسه انه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وأنه يؤمر  
 بالطاعات كالصلاة فينبغي فهم الكيفية لثبوت المنع في قولنا فإلّا الصبي يمنع منه وبودب عليه  
 وأخبر الامر والضرب في قولنا صلاة الصبي يؤمر به السبع ويضرب عليها العشر ٢ والثاني انه

(والنسبة العلم بالاحكام)  
 أي يجمع النسب التامة  
 (الشرعية) أي المأخوذة  
 من الشرع المبعوث به النبي  
 الكريم (العملية) أي  
 المتعلقة بكيفية عمل فلي  
 أو غيره كالمعلم بان النبوة في  
 الرضوخ واجبة وأن الوتر  
 مندوب (المكتسب) ذلك  
 العلم (من أدلتها التفصيلية)  
 أي من الأدلة التفصيلية  
 لا كما نفخج بقيد  
 الاحكام العلم بتفسيرها

يخرج بالعدل ما ليس به بل كالماء أو الحامض لا يمتزج بالخرق ولا بالبيضة فخرق باليد باغ جلد  
 الميتة بنفسه وكثر في القمع من الارث وصحة النصف والحقه المانع من صحة التصرف مع أنه  
 يمتزج من أحكام ذلك فافهم أن العلم به من الثقة في كل أخراجه أو أنه في زيادة على ذلك  
 والثالث أن من الجواب ما علق عن شخصنا العلامة من جعل كيفية العمل على صورته وعينه  
 - بت قال ومن زاد هذا أي لفظة المكينة رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا بالأحكام بل المتعلق  
 به منه المخصوصة كقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اه وهذا هو واما الصور  
 المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمة أو غير ذلك كما يكاد أن تفسر به عبارة الشارح والله  
 قال شخصنا انما هو مراد به أي بالكيفية التي يجب والمادة الخ ويخص الحد بالعلم بالثبوت  
 والانتفاء المأخوذ من الشرح المتعلقين بالوجوب من غير ذلك الذي هو كيفية العمل الواجب  
 اه وظاهره يخصص الكيفية بالأحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصه بذلك  
 تقدم في الامر الأول والثاني الآن يشك في رد الكيفية في تلك الامور الى تلك الاسماء  
 وقال بعض متابعي في قول الشارح كالمعلم بان النبوة في الوضوء واجبة فالعمل هو التوبة  
 القصد وكيفية وجوبه من ذلك اعتقاد أن الله واحد فالمعلم بوجوب ذلك أعني الصلاة  
 الله سبحانه لا يعلم بتسرة الله واحد كما سبأ في اه فالتكليم ثبت الوحدة والاه  
 وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شخصنا انما هو المراد بالذوات ما لا  
 وجد في الخارج كان قائما بنفسه فمدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعدل لا  
 لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسه فمدخل فيه كصور الانسان والصفات  
 التي ان وجدت في الخارج لم تتم بنفسه فمدخل في صفات الماهي سجنانه والاقبال والامر  
 الاعتبارية لكن قد يشك في ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأنفس ذلك ولكن  
 انه يخرج من الصفات ما عدا اه (أقول) أي وما هو قد ادخل كما يصرح به جعل جنس  
 التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحتميا فهو داخل كما يصرح  
 ما ذكر وقد يكون تصورا وسينبغي خروجه كالمعرفة الصفات فليس الخارج من الصفات  
 ما عدا منه مما قابل هو خارج ايضا في الجمل فليس له (قوله كصور الانسان والصفات  
 شخصنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق  
 والظواهر أن المراد به هو التصديق فقط والانتصو للاحكام الشرعية بأي قد يخرج فان قيل  
 بقيد الاكد ان قلنا التصور قد يتكسب اه (وأقول) لما منع أن يمنع أن هذا التميز اشارة الى  
 ما ذكره في العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه اه ويصرح به قول الشارح الا  
 وعبروا عن الثقة شيئا بالعلم وان كان ظاهريا ذلك فلنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا العلم  
 او هو ان الظن ليس الامن أقسام التصديق ويقتضي خروج تصور الاحكام ولا ينافي  
 مستقاهم خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يحسن  
 يخرج بقصد الاحكام ايضا وأثر الشارح الثاني جري على ما هو الاتساع الاغلب من كون  
 الاستدراك بالقول دون الجنس ويمكن أن يعلم أن العلم في قول المصنف والفقه العلم  
 رواه التصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى التسبب وهي التي

من الذوات والصفات  
 كصور الانسان والصفات  
 ويقيد الشرعية

أريد به التصديق وإن جاز أن يراد به التصور فبإضافة العلم هنا إلى الأحكام التي هي النسب  
انصرف إلى التصديق وتخرج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون إلا تصورا فلا إشكال  
في الإخراج بقيد الأحكام لأن المنقسم شامل للعلم بها واشطاطه بالنسبة للأحكام على التصديق  
انحصارها بما أتته إليها لا لأنه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافي ذلك قول الشارح الآخر وعبروا  
عن القضية: العلم بالحق لانه بالنظر إلى الخطاطة على التصديق بواسطة اضافته إلى الأحكام وعلى  
هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليست  
(قوله العلم بالأحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها  
إلى قضاء العقل بها إيجابا واستحسانا وبالْحِسِّيَّة التي مرجعها إلى الحس والأحكام الوضعية  
كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواقع أو التماثل عقلياً استحسانا أو إلى غيره حسنة  
لاستنادها فيها إلى السماع من الواقع أو التماثل وثبوت الاسواق للتأريسي لأن مرجعها إلى  
الاحساس باحوائاً أفرادها اهـ (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال  
والحاصل أن النار الكلية محرقة والعقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالحرق فلو  
قال وأن هذه النار محرقة لأجاد اهـ (وأقول) جوابه بعد ذكره مناقشة في مثال أن المدرك  
للأحكام هو العقل لكن إن كان بواسطة أمر عقلي فلهي أو أمر حسي فلهي أو أمر شرعي  
فشرعي وادراك العقل أن النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالحزيمات كما تقدم في كلام  
شيخنا الشهاب فكيف يمكن حسنا ولو سلم قلته بل في النار للحضور رأي وأن النار الحاضرة أي وإن  
هذه النار إشارة إلى نار جبرئيلة محسوسة (قوله العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية  
كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة) أقول أعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة  
والعلمية بالمعلقة بكيفية العمل والنسبة التامة هي الوقوع والادوار أي وقوع ثبوت المحمول  
الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فقولنا التنية في الموضوع واجبة  
الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية التنية إيجابية التي هي العمل وقولنا التنية في  
الاذن غير واجبة الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذي هو كيفية التنية سلبية التي هي التنية  
الحكم الذي هو وقوع النسبة النافعة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع وعلم  
أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق في الادراك أنه انفعال أو كقوله لا فعل كما تقرر في محله وإذا  
لم يكن فلا فلا يكون علما الأعلى سبيل التسليم أو نظرا إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعده فعلا  
عرفا فيقال صدق ادراكه وعلمه ونحو ذلك إذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة  
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة يتأرق في نفسه وحينئذ يكون خارجا عن  
حد الثقة بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية العمل لأن هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم  
شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية العمل  
لأن الوجود كيفية للجنة والجنة ليست علما وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمه وغيرها  
بغلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمي هذا الحكم اعتقادا كما أفاد كلام الشارح  
لا ينبغي أن يكون لكونه يحتاج باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك فإن النسبة في قولنا الله  
يرى في الآخرة ليس متعلقا باعتقاد بل متعلقا بالرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقادا

العلم بالأحكام العقلية  
والحسية كالعلم بأن الواحد  
نصف الاثنين وأن النار محرقة  
وبقيد العلمية العلم بالأحكام  
الشرعية العلمية أي  
الاعتقادية كالعلم بأن الله  
واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغي أن يكون لكونه أمرا الفرع اعتقاده في كونه اعتقادا بالأمور معتقدا ما يشبه  
 المحققين الاعتقادية المتعلقة به وحول علمه فلهذا إذا النسبة المذكورة ليس متعلقة بأصول  
 علم كإظهار الزان يريدو بالحكم غير النسبة بخلاف ما ملكه الشارح أو يريدوا بالمتعلقة  
 حصول علم أن التصرف حصول العلم بها وثابتا بتلقيه باعتباره تعلقه إلهيا بالاعتقاد  
 بكيفية فإن اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم مثلاً كيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك  
 الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة  
 اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك  
 الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لانه استنبط من الشرع وذلك الوجوب كيفية الاعتقاد وهو  
 اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فإن أودا التصرف بالعمل في قوة العلم كيفية ما يشبه الاعتقاد  
 ولو عساهمة كعادته متضمني كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يشاؤ  
 الاعتقاد دخل في القوة العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعي على أي معناه  
 كيفية عمل كما تقرز وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات الأولى علماً بحكم شرعي على أي  
 متعلق بكيفية عمل الأولى تلك الأحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل  
 كما تقرز وإن أراد به ما يكون عملاً وملازمة تخرج عن حد القوة العلم بوجوب مثل هذه  
 الاعتقادات أيضاً الأولى الحكم فيما احتجنا له أي متعلق بكيفية عمل أو صاحب تلك  
 الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملاً لكن برتبة في الشرع بل بالغير بلا مسوغ  
 شرعي فإن المراد به من ذاته كإظهار مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحفظ  
 فأخرج الشارح الاعتقادية بحقل أن مرادهم الاعتقادية في نفسهم أي أن يكون المقدور  
 أخرجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفية إمام العلم بكيفية إمامه هو داخل بناء على شعور  
 العلم بالاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقرز ويحقل أن مرادهم أعم منها  
 في نفسهم أو باعتبار العلم المتعلق بكيفية إمامه المراد بالعلم هنا ما لا يشاؤ الاعتقاد على  
 خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي ثم رأيت في منع الموانع مانعه وأما قولنا في حد ذاته  
 العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق به على المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات  
 الدينية كما حصل الذين أسلمهم بوايه أن أصول الذين منه ما يثبت بالعدل وسدده كوجود  
 المبادئ ومنه ما يثبت بكل من العلم والفعل والسمع كالوحدانية وحدان ثوابنا للشرعية  
 وتفسيرنا إياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كمثل أن الله  
 مخلوق ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري وما لا يثبت إلا بالسمع بتلقيه من  
 جهتين أحدهما أصل ثبوته وذلك ليس بانتهاء لأن السمع فيه خبر لا نفي كقولنا الجنة  
 مخلوقة والسرائر والثانية وجوب اعتقاد ذلك الحكم شرعي انشائي وهو عندنا  
 عملي من مسائل التسعة وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق به على المكلف  
 وقولكم حد لنهي الاعتقادات والنيات والأقوال إنما لا يوايه أنه انشائي وأما ما  
 ذلك بالثبوت أو الإجازة فيتوقف على فصل الثقة والأظهر عندنا أي بالثبوت ومنه  
 يعلم أن عدول الأمدى وابن الخطاب وغيرهما عن لفظ العملية إلى لفظ الشرعية

احتجاج بان النبوة من مسائل الذروع وليست دلائل مجبلة لانها على ذلك قلت فلنقل القرعة  
 أو نخرج من العجالة فلم لا اخترعوه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي  
 لا تثبت الا بالسمع فانهم اعتمدوا فقهه وليست قرعة وفي كلام الشيخ الامام الرابع درجة الله تعالى  
 في شرح المشايخ ما يستفاد ان لفظ القرعة أجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما نبئت من  
 الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكني لست أوافق على ذلك وأما دخول الجواز في الحد فمأثر  
 اذا كان مشهورا وأنا أقول اني لم أرفع رأيا الى الان لا يجوز فيه لافي المنطق ولا في الكلام  
 ولا في الاصول وهي العلوم التي تحرر فيها التعاريف اكثر من غيرها فانك تعلم بقدرها ما في  
 منع المرائع وفيه تصرح بحجانه اراد بالعدل ما يشبه الاعتقاد وبانه يدخل في الفقه العلم بوجوب  
 تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خسر ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبني على تفسيره  
 الشرعية بما يوافق على الشرع كما تقدم في كلامه وقضية نفسه بما يوافق خد من الشرع  
 كما فعل الشارح عدم التخصيص وتحويلها ما يثبت بكل الامور من العقل والسمع بخلاف  
 ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنهات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك  
 على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم في قولهم في الحد العرفي انه فعل نبئي عن تعظيم  
 المقيم الخ من ان المراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت  
 افعالا في اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فها وبما قرره من انهم انسي افعالا حقيقة ومن ان  
 التعبير بالقرعة لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول  
 الكوراني وذكر القرعة في تعريف الفقه أولى من ذكر العبادة اذ المنادى من العبادة ما يكون  
 بالجوارح ويورد حديثه خروج النبوة من المسائل الفقهية ويحاج بان العمل ما يتعلق بكيفية  
 العمل والاعتقاد لا يتعلق بكيفية العمل والقرعة خالصة عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه  
 ما في النسخة الواقعة في وفيه اسقم فليست في تحرير المقام فانه ليس في الحاشية بين هاتين الاجمال  
 والاجرام (قوله وبقيده المكسب علم الله وجبريل والتي بما ذكر) اعترضه نسختنا الشهاب  
 فقال ولك ان تقول ختم آل الامر الى ان المراد بالعلم التي لزم ثبوت هذا المفهوم بأسره صلى  
 الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يفتي قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل يجوز  
 الاجتماع من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة  
 والسلام لا الاحتجاج ان كان خطأ فلا يقرر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة النقر الى  
 الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتماعه عليه الصلاة والسلام  
 مما يشبه الوحي ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان أريد بها  
 الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حينئذ يعني حين اذيراد بالاحكام الجميع هو التي  
 والاحكام جميع الاحكام التي لم يرد بها انص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه  
 اما اشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يقيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التي لا يخرج  
 علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثاني فيجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب  
 يمكن جرحه بانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التي العلم بجميع الاحكام على وجهه لانه لا يكون  
 الاحكام بمنزلة الثابتة بالوحي ولا يفتي ما في هذا الجواب من البعد والتعسف الذي لا يليق

وبقيده المكسب علم الله  
 وجبريل والتي بما ذكر  
 وبقيده التفصيلية العلم  
 بذلك المكسب التلاقي من  
 المقصود والنافي التثبت  
 بهما ما يأخذ من الفقه  
 ليعفله عن ابطال خصمه  
 فعلم مثلا بوجوب النبوة في  
 الوضوء لوجود المقتضى أو  
 بعدم وجوب الوضوء لوجود  
 النافي ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه الشئون قد يتسامحون في الحد وبما شال ذلك على ان قوله ان لم نقل  
يجوز الاحتجاج من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لا يختص هناك الاشكال  
لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي اتصافه بذلك التي فالخلق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه  
اللهم الان يدعى عدم حصول النهي المذكور له عليه افضل الصلاة والسلام لكنه متوقف بما هو  
أعلى منه وان كان هو فضيلة لان استفاها ما مانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاثر فالعادة  
ومادة التقص لا بمن تحته ما قلنا مل (قوله وعبروا عن الفقه خباياهم وان كان لطيفة أدلته  
طائفا) فان قلت خلا ابقاء على معناه لامتكانه يجعل الحكم على ما هو حكم الله في حقتنا في الظاهر  
وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله في حقتنا في الظاهر قطعاً لا قطع  
بانه يجب على المجتهد ومقتاده العمل بمقتضاه مطلقاً فاذا طرأ حكا حصل له علم حقيقة فان هذا  
حكم الله في حقه وسحق مقتضاه للدليل القطعي على ان ما يظنه يجب عليه وعلى مقتضاه العمل به  
ويمنع عليه وعلم العمل بخلافه قلت هذا وان عساه به بعضهم لكن دفعه بعضهم بحاصل  
ان هذا العلم المذكور ليس حاصل من الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل  
عماده وظنه ان كذا حكم الله في نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان تلك الادلة مدخلة في  
حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال قلت ذلك فيلحظ ان  
وهو كما قال (قوله وان كان لتفنية أدلته طائفا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية  
ادلته من حيث الدلالة والاجماع المقطوع بوجوده ما يشق التناقض اذا هذا الاجماع وسكته  
بالسبب البين قطعيان وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجتهدين ظنيا مستقدا الى  
امارة فانه يحصل لتابعه اجاءهم القطع بذلك كما سرح به الفتاوى في بحث الاجماع من  
حاشية العبد وقد يجاب بان التعيين فيما بالظن تغليب الاكثر في الاول وما أتفه سمع تعليل  
الشارح من ان الدليل الظني انما يوجب ظنيا صحيح سواء كان الدليل ظنيا يجمع مقدما ثم  
يبعضه اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اورد به يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من  
الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والشبوت كما انه صرح به بعضهم تاريخه عن الفقه فاما ان  
تختار ان الادلة الانظمة لا تفيد الاظنا كما ذهب اليه بعض فكذلك ما يقرر علم من الاجماع  
والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو معاهل من الدين ضرورة وقد  
صرح في المصنوع بخروج مثله عنه اه ويزم قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من  
الدين ويبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بالدليل فان المجتهد من  
قد استنبطوها وصالحوا في أمثلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط  
من قوله تعالى أقيموا الصلاة وقول الله عز وجل انما اشترتكم حتى يحدث من  
ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن أدلتها اه ويبقى على هذا ما اذا علم  
المجتهد الحكم من اجماع قطعي بظنه بطريق قطعي وفيه ما ذكره السيد ثم اعترض الاحتمال  
الاول مما ذكره بان عدم قطعته لا يستلزم عدم قناعة ما يفرع عليه اذا تقرر ذلك فقل  
الشارح اطلاق الفسنة بناء على احد الاحتمالين الذين ذكرهما السيد حيث قد لا اشكال عليه  
اذمع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه فان المجتهد الذي هو لقرنه قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه خباياهم  
وان كان لطيفة أدلته طائفا  
كما سأل التعيين عنه في  
كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد  
الذي هو لقرنه قريب من  
العلم وكون المراد بالاحكام  
جميعها لا يتأخر قول مالك  
من اكابر الفقهاء في ست  
وثلاثين مسألة من اربعين  
سئل عنها الاوردى لانه مستفي  
لله بالاحكامها

شيخنا

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسل او المشابهة  
 فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا القضية أيضا اه (وأقول)  
 اذا كان مجازا ومنه الاستعارة فوجه عليه ان الحدود تصان عن المجاز الا بقرينة واضحة  
 ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن  
 ان يجعل قول الشارح كاسياني التبعري به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور وعندهم  
 كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة  
 على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بعبادة  
 النظر) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج اليه لانه يؤهم انه قد تم له نظري في ذلك ونفسه  
 ولا يلزم ذلك قال اللهم الان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مستغولا بفنظر آخر  
 ثم بانفت الى غيره بعد قوله لا أدري (أقول) ويريد المعاد ومن العود بمعنى الصبر ومن كما  
 قيل في قوله تعالى حكايته عن السيد شبيب على نفسه وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا  
 في مله بكم بعد انجبتنا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع) اعترضه  
 شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بأنه قد قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله  
 الذي هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التي مجازا واحدها يتأق الاخر ويبقى  
 الكلام في ان اسمها صحيح في نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه اطلاق على معنيين  
 مجازين احدهما التي للآخر وهو الظن وهو بعد محتمل نظر وقولنا مجازين هو باعتبار  
 اللغة والا فالظاهر ان استعماله في التي بل والظن حقيقة عرفية كما لوح ذلك من قول  
 المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المتأففة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه فهم  
 ان الشارح اراد بالعلم في قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والفقه العلم الخ  
 فيكون قد ذكره ولان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به التي وهو متاف وهو اخطا قطعها  
 وانما اراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل بصرح به قوله على مثل هذا التي والاقوال  
 على هذا التي فتمامه لم يحصل الكلام انه بين اولان العلم المقسره بالفقه معنى الظن قصار  
 الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن تحريم ثانيا ان الفقه انما هو عبارة في الحقيقة عن التي  
 للظن ولا منافاة بين هذين اصحهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم معنى الظن انه  
 التي للعلم بمعنى الظن قصار حاصل الكلام ان الفقه هو التي للظن الاحكام فالوضع الاول على  
 حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اي تهى للعلم أي الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه  
 مهى للعلم بالاحكام هافانه صريح في ان في الكلام حذف فالوضع الثاني معين للحدف المراد في  
 الاول والعلاقة التي أشار اليها في الموضوع الاقل بقوله الذي هو لقوته قريب من العلم جاربه مع  
 تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم  
 في معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف الاعلى معنى واحده مجازي  
 وهو الظن ولم يطلق على التي أصلا غاية الامر انه قد راى التي مضافا الى لفظ العلم وأمّا جواب  
 شيخنا الشهاب فلا ينبغي عاقبه لانه ان اراد ما قلناه فعبارته لا تسامع على ذلك لان قوله أطلق على  
 معنيين يقتضي ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التي والظن مع انه ليس كذلك كما نقرر وان

بما وده النظر واطلاق العلم  
 على مثل هذا التي شائع  
 عرفا يقال فلان يعلم النحو  
 ولا يراد ان جميع مسائله  
 حاضرة عنده على التقصيل  
 بل يراد انه مهى لذلك



أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو يتمتع بما يقتضيه بل هو خلاف  
الواقع وان أراد شيئا آخر فليدبره ليقع الكلام عليه وامامنا قاله من ان الظاهر ان استعماله  
في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه منبغ الشارع اذ لو كان كذلك لم يحتج الى بيان  
العلاقة ويكفي ان يتم باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليه باعتبار ما يعرف  
بما لا وجه له اذ كل قوم انما يعرفون عرفهم فكيف راي أهل عرف عملاقة التبرؤ لظفة مع  
استقامته عندهم الا هم الان يكون الشارع لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين  
المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف والطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارع فان  
هذا القول في كلام الشارع غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله اذ القول  
المذكور في كلام الشارع غير مقروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في النبي مع ان اطلاق  
المصنف على الشارع خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول  
عنه الان يكون رآه في كلامه وان لم يرد الشارع اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله  
لما بيناه الان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارع فان كان وجه الاستدلال من هذا  
القول قياس الظن على النبي فلا يخفى ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في النبي  
قبولاه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على النبي معنى رابع حقيقة  
الان فيه شفا ولكن نازع في ذلك بعضهم فنال لفظ العلم وكذا سائر ما في العلوم المدونة تطلق  
على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلوم والمملكة الحاصلة من ادراكها مبررة بعدد  
أخرى فهي متاخرة عن تلك الادراكات في الحدوث وهذا هو المشهور وما اطلاق العلم على  
النبي القريب أي المملكة المتقدمة عليه فليس يشتمل وروايتنا بان هذا ما يقال ان العلم عبارة  
عن المملكة بقدره على ادراكات برؤية ليس بشئ اذ هذه تحتل المملكة المتاخرة اه ولقائل  
ان يقول ان اراد بالمملكة المتاخرة ما يتحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد  
لا سيما مع زائد المسائل بشكر الزمان والافكار وان أراد ما يحصل من ادراكات المسائل في  
الجملة لم يكن هذا دافعا للتأيد اذ لا بدق حصول النبي من ادراكات المسائل في الجملة فلا يكون  
المتاخر اقل من المتأخر وبقي هو ما يجب وهو انه اذا كان حقيقة في النبي ومعنا انه حقيقة في  
غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا بالحدود فمقتضى الاحتياط في الاحتياط في الاحتياط  
هذا الاشكال الى ما اطبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو المملكة  
أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوا الا بضرورة  
واضحة يمكن ان يجاب بها الطرية واعليه بان محل المتع اذ لم تصح ارادة كل واحد من معانيه  
أما اوضح ذلك فلا يمنع اذ لا يلزم محذور وم رأي متعوض هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر  
مسطورا وأما ما نحن فيه ففي ايراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى اذ لا يكون حقيقة في  
النبي لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك اذ النبي ليس معنى لفظ العلم المستعمل في هذا  
التعريف وانما يقدر اضافته اليه ثم لفظ العلم هنا يتحقق التصديق والمملكة وباحتماله لهما مع  
اشتراك بينهما براد البحث دون المسائل لقادح على ما كان ظاهر (قوله وما قيل من ان  
الاحكام الشرعية التي قوله بخلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاختصاص على انه خلاف

وما قيل من ان الاحكام  
الشرعية قد واد جمع  
المحكم الشرعي المعروف  
بخطاب الله تعالى الاتي  
بخلاف الظاهر وان آل الى  
ما تقدم في شرح كونها  
قيد بن كالا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضي انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف العملية بالعمل  
المكلف من حيث انه مكلف لانه محل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الاتي مع ان  
كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف ايضا كما تقدم واستدراك قیدی الشرعية والعملية في  
كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الاتي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن  
هنا يشكك قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بانه محل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على  
انها المتبادر منها في مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثير من الاحكام الوضعية  
فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذ ادخل بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد  
وبقرينة تعريف الحكم بما في عقب تعريف الفقه المذکور فيه الاحكام فان ذلك اشعارا  
بارادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فيحصر العمل في عمل المكلف وبسوى الاحكام  
المذکورة بالحكم بالمعنى الاتي ويجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى  
المصنف في اخراج الوضعية عن الفقه ويرجع تعبير ابن الحاجب بالقرينة بدل العملية بشموله  
جميع الوضعية نعم ان اراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان  
قولنا الزوال سبب في وجوب الظهور يؤقل بقولنا الظهور يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع  
من الارث والسفوة مانع من صحة التصرف يؤقل بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق يمنع  
والتصرف مع السفرة غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها وباعتبار  
تأويلها فالعملية باعتبار تأويلها اذ ادخلت بنفسها التاويل وبلغ ادونها كما تدبرهم وعلى هذا فالعملية  
أعم من القرينة لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية ايضا وحينئذ يشكك كلام الشارع  
واقضاه في دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر لان يجاب بانه لما ادخل كلام المصنف اقتصر  
على ذلك لاحتياطه مع صدقه بالتصديق في مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل وعالم  
ان شيخنا الشهاب اورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال وعلم ان التعريف  
المذکور لا يطرأ صدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي  
التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الاراداه وقال ايضا انظر هل يراد على التعريف العلم  
بان القياس نتيجة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو فاعترضا وبأولى  
الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من  
وجهين أحدهما ان كره في السؤال الذي أوردناه ما قوله في جوابه المراد لا يدفع الاراد قلنا  
بل يدفعه اذ ادل علمه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الاطلاق اغيا بصرف اليقين فليتامل  
على ذلك في صورة الاراد لانه لا صارف له عنه وأما في تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان  
المراد به الظن وهي تعبير به في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الأدلة التفصيلية  
للأحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو في الجمل مما يصرف عن اعادة حقيقة العلم والثاني ان المراد  
بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحكمة وشيئهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم  
على ما هو ظاهر كلامه وقد قدم ما فيه فخرج ضرورة الاراد اذ الكيفية فيما اخرجته عن ذلك لم يكن  
قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الاراد لان ارادة ما ذكر بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ وأما  
الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه لا يقال القياس ليس يعمل فلا يوجه ايراده لان

المعارف بين الأصوليين  
بالإثبات تارة والتثني أخرى

المراد بالعمل ما يستلزم الاعتقاد واستحقاق باب التماسه من قبيل الاعتقاد (قوله المعارف بين الأصوليين) إشارة إلى أن الاليسيت للعهد الذي كثر كما قد يترجم من ذكره عقب تعريف التقه المذكور فيه الأحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف التقه هو هذا المعنى وذلك لأنه يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية إذا الحكم هو ذا المعنى لا يكون الاشتراك (فان قلت) أعمالهم الاستدراك إنما على أن قوله الأحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع على ما ذكره قيد واحد جامع الحكم الشرعي وهو خطاب الله (التي قلت) كونه ما قيد واحد لا يدفع الاستدراك الذي في فيه أنه لو اقتصر على الأحكام ولم يقيد بالشرعية كان كإقياء على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله أن زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول التصور بدونه حينئذ وهذا هو معنى الاستدراك لا يقال ويلزم أيضاً خروج العلم بالأحكام الوضعية بناء على أنهن التقه كما تقدم لمخروجه من الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيلجأ إلى أن كان لنا فيه تلميحاً في بيانه وإن يكون العلم المعروف به التقه تصوراً لعلفه بمقدوره وهو الخطاب المذكور فإنه ليس بنسبة العلم المتعلق بحدوث من قبيل التصور وهو مطلق قطعاً لأن التقه من قبيل التصديق دون التصور لا نقول أما الأول فلأنه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الأحكام الوضعية للزوم خروجها دون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم إلا أن نقول بحديث صدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثاني فلأنه لا يلزم أنه يتحقق كون الخطاب المذكور بنسبة إذا لمناقاة بين كون المعنى لسمية وكونه خطاباً لله بمعنى ما خطاب به عباده ووجهه شعوره وليس بمصور حينئذ أن يجعل قوله العلم بالأحكام على حذف منضاف أي يتعلق بالأحكام وبما تقر به نظر أن قول الكورافي لما أخذ الحكم في تعريف التقه ولم يكن بنا أراد بيانه من قوله عدم التامل ونسباً ما قد تقدمه قبل ذلك مما يناقضه مع قرب الله فيه حيث قال والحكم في العلم العرف العام استناداً أمر إلى آخر اجتباباً أو سلباً وعند الأصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخصيص والازل هو المراد هنا ولا يكون قيد الشرعية مناقاة له (فان قلت) كلام المتصنف محتمل لأن الاستدراك من تعريف الحكم عقب تعريف التقه المأخوذ فيه الحكم أن المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع أنه ليس كذلك كما نرى فلا بد من قرينة على المراد ليس دفع الاختلال (قلت) يمكن أن يجعل الشرية قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعروف بالخطاب المذكور ولا يكون الاشتراك في قولنا أن المراد به في تعريف التقه غير هذا المعرف (ثم الاستدراك وهو خلاف الأصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تنطبق بالحدود إلا أن أهل هذه الفنون كثيراً ما يتسلحون بامثال ذلك فم نقائل أن يقول لوجه العلم الحكم المعارف النسب الشرعية العملية لأنهم أرادوا الإثبات والتي كما لا يخفى سلم من هذا الإشكال ومن التكاثر في دفعه ومن الاستيحاح في تصحيح كون الخطاب مورد التثني والإثبات إلى جعل قوله بالإثبات تارة والتثني أخرى على إثبات ثقله ونسبه وقد ظهر من هذا أنه لا مناقاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الإثبات والتي به غاية ما يلزم إذا لم يجعله بمعنى النسبة مسانحة من له منافع ذائع اشتهار أن المناقشة عنها ليست من ذاب الهمم كن وبذلك يسقط ما هو له به هنا بعض المتصنين (قوله بالإثبات تارة والتثني أخرى) قال شيخنا العلامة الباقية أي المعارف هو أي الحكم بسبب الإثبات الخ والمعارف في الحقيقة هو

نفس الاثبات والتي لا الحكم المثبت والمتنى لكن الاثبات والتي فرع المثبت فهو يستلزمه  
 فاذا عي بذلك فال ولا تناقض بين المتنى والاثبات لان كلا باعتبار لان المتنى قبل البعثة والاثبات  
 بعد عاها (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو  
 المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشيء متعارفا وذلك الشيء غير متعارف نافي ما ذكره  
 من ان المتعارف في الحقيقة نفس الاثبات والتي لا الحكم المثبت والمتنى لان يجب ان المراد  
 بالتعارف في الحقيقة التعارف أو لا وبالذات فليست امل وقوله لان المتنى قبل البعثة الخ (أقول) أو  
 لان الاثبات في حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والتي في حق بعض أحوال آخر كما  
 سيأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سبق الخ (قوله خطاب  
 الله) اعترض أخذ الخطاب جنس الحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم النابت بفعل القياس  
 اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحكمة  
 وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لانه نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجب عن  
 القول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن  
 الثاني قال في المتأخر يوجد ما لا زل كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما شوط به للقرينة  
 العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب  
 والتعريم ونحوهما ما واطلاقه على الوجوب والحكمة تسامح الثالث وهو للسلامة المحقق  
 عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله اقبل وليس للفعل  
 منه صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عما فيكون مغايرة فان القول ليس لمتعة من صفة  
 اتعقله بالعددوم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل  
 يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفات بالاعتبار فلذلك تراهم يجوبون أقسام الحكم  
 الوجوب والحكمة مرهوا لايجاب والتعريم أخرى كما في اصول ابن الحاجب اه وقد  
 ضعف الاول بانه ينافي ما وقع لهم في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب  
 المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم كم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من  
 التزام قديم الحكم وهو الخطاب المذموم وروى مع حسدونه بل الحادث هو تعلقه فان صح  
 احدهما بطل الآخر والثاني بأنه ان أريد ان اخلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا  
 الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة في ذلك نظرا اليه وان أريد انه  
 كذلك بالنظر الى الاصل المتقول عنه فهو مسلم لكنه لا يقيد والثالث بان كون الايجاب هو  
 نفس افعال يلزم عليه ان لا يقي فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله اقبل وكون الايجاب  
 والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الاتفعال  
 والمقولاتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مقرب على الايجاب يقال واجب القبول  
 فوجب فلا يمكن اتحادهما كون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به في الصفة حقيقة كانت  
 أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف المذموم بصفة فان من الذين ان  
 الوجوب صفة الفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد حكم المكلف وان أراد  
 في الحقيقة فقط فهو مسلم لكنه لا يقيد لان المقصود أي من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أي كلامه  
 النفسى

فكون معيارا للمطاب بمرؤه وصحة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بأنه لا أثر  
 لمرؤه المتأثرة المذكورة في المنصود لأنها لم تدع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلة بما  
 يختلف فلا إشكال لان كل قائل بحجب في احد المقامين عاين في جوابه في الآخر وان كان  
 متصفا بغيره وان يكون ما قبل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعيين اذ المنصود دفع  
 الاعتراض وهو اصل بذلك مع اسالة تحقيق الحال في الموضوعين على ظهوره وان المراد واحد منهما  
 بحجب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يحتج عليه بآية بذلك بكترة وقوع مثله منهم واعتراهم  
 بصحته وكذا ينع على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معيان فقوله  
 فان صح احدهما اطل الاستمرار وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف  
 الثاني باختصار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به فلا معني في مقابله بالمعنى وما دعوى  
 تصريحهم بأنه حقيقة في ذلك بان أريد تصريح جميعه هم فهو متوخ أو بعينهم فلا يقيد وأما  
 تضعيف الثالث فأجيب عن أول وجوده بان الحكم هو القول النسبي المناسب لعناء  
 المصدرى والدليل هو القول اللطفي المناسب لمعنى المفعول وعن ثانيا بان امتناع صدق  
 المقولات على شيء باعتبارات مختلفة مسلم في الامم والحقيقة دون الاعتباريات كما قلنا وانه  
 يجوز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ صرحه الى ترتيب احدهما اعتبارين على  
 الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان الفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يندفع في  
 مقصودنا بناء على ان معنى الجواب على مجرد الجور الكافي في دفع الاعتراض والمنصود ومن  
 اني ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تشري ب الاحتمال بوجه تالا استدلال وعلى هذا الاضطرار  
 ما ظاهرا السد من ان الطاهر ان له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلقي به  
 الايجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل لما ذكر  
 لانتس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لم  
 المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما نقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي  
 من القول الا ان الكلام في ذلكناه فلنأمل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو عدم الازلية  
 فالمعنى الذي لا ابتداء له وهو اعم من التقديم لان التقديم ما لا ابتداء له وجوده فيقتضى بالوجود  
 بخلاف الازلي وصف الكلام بالازلي به وهو وصفه بالقي من قبيل الوصف بالازم وهذا الذي  
 قول شيخنا التمام ان له صفة كالصفة لانه ما بين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في  
 الاول) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حال من التعبير به لاستثناءهما وجود  
 النسبة في الازل بل وجود الاستعمال فيه له وله حقيقة أي وهي اللتقا المستعمل فيما وضع له  
 أولا (قوله) لا شبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبة فهمه يمكن جعله حال من التعبير لكن على  
 معنى المسمى قبل الازل حال كونه معلوما لثاني الازل أي يطلق عليه الا ان هذا اللتقا اطلاقا  
 حقيقيا باعتبار تلك الحالة ولا حتم أي باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته وهذا اقرب مما  
 سبق عن المصنف والله خلاقا لشرافي وغيره في تفسير الحال المعنوية في كون الوصف حقيقة  
 لمبدأ (قوله حقيقة) اقول كأنه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق المصطلح عليه بخلاف  
 والحدود وان عنه (قوله أي البالغ العاقل) قال شيخنا التمام اب التعبير به في هذا الحال

الازلي المسمى في الازل  
 خطا باحقيقة على الاصح كما  
 سبق (المتعلق بضعف  
 المكلف) أي البالغ العاقل

أولى من أي واعلم انه عدل عن تفسيره من تعلق به حكم الشرع فإراده من الدور وهو لا يتم له من  
قوله إلا في أي أمر مافيه كافة إذ لا يمتنع أن التكليف بمعنى الزام مافيه كافة نوع من الحكم  
فادخله في تعريف الحكم دور بلا مربية ١٥ وأقول الدور وانما يلزم لو أخذ وصف الحكم  
ومفهومه في التعريف لأن تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن  
الماخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل  
مفهوم الحكم كالأجنبي فقوله دور بلا مربية سم وبلا مربية مفدؤه اشتباه مفهوهم الشيء بقوله  
أو حكمه بحكمه (يقى) ان أقال أن يقول لأمانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالزم مافيه كافة  
بل التعمد معناه في الموضوع هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم إلا أن يوجه العدول لما  
ذكره بأنه أقدم وأجل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى اذ من جهة التعلق بالزام فيصير  
ساحل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه المزم بالفعل على صيغة المفاعل المزم بالفعل  
على صيغة المفعول ومن الأهم في محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالزم مافيه كافة لم يتبين  
ذلك المحل إلا بتفسير مجرد ذلك من تعاقب الخطاب بفعله من غير مختلف التفسير بالبالغ العاقل  
مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء وغيره من الأصوليين هنا قد سبقه اليه غيره  
منهم كالأصفهاني في شرح المحصول والشيخ الإمام في شرح المنهاج (يقى بحث آخر) وهو أنه  
لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي المزم مافيه كافة بل يحتمل اتحاد  
المعنى في الموضوعين أو عكس المراد فيهما وحينئذ يفصل التعريف اللهم إلا أن يجعل القرينة أن  
المتبادر من المكلف في عرف الفقهاء وفهوم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تفسير  
محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولاً ثم لما  
كان قدما لحيثية لابد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والافلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أولم  
تظهر اذا اردت بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تخصص به تلك الفائدة  
وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو المزم مافيه كافة فالذي فسر به ثانياً وأقرب من هذا وأدق  
إن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معاً يوم تعلق بها حدث  
وهو التكليف المفسر فحسب ما في الزام مافيه كافة فالمكلف في قوله بفعل المكلف ينصرف  
الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي البالغ العاقل وقوله من حيث  
انه مكلف ينصرف الى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أي الزام مافيه كافة فحاصل المعنى  
المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي  
تعلق به وهو الزام مافيه كافة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك  
مثلاً المضروب من حيث انه مضروب فكأن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث  
انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها  
التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور وفيما فسر به  
في الموضوعين فلذا عبر بـأي دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصریح  
بالاصطلاح عليه وانما مفهوه من منتهى كالتقدم التيسر عليه (قوله تعلقاً معنوياً بـأي وجوده)  
قال شيخنا الشهاب أي قبل وجوده متصفاً بشرط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقاً معنوياً بـأي وجوده  
سابقاً وتجزئياً بعد وجوده  
بعد البعثة

لا اعتبار بهاء ود النعيم المكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فبشمل ما لو وجد  
البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال  
عود النعيم للتكليف برشأ به الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف  
قبل ذلك ثم قال في قوله وتخيير بالبعد وجوده بعد البعثة أي بعثة التكليف وقدر عدله ان  
التخيير قدية اذن وجود المكلف بعد البعثة كاللهي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلًا ناعمًا على  
تقارن العلم والمعلوم اه (وأقول) اما أولا فيمكن جعل البعثة هنا على بعدية الرتبة فيشمل  
المشاركة في الزمن واما ثانياً فيلزم ان يكون كلام الشارح على ظاهره من ان المراد قبيل وجوده قبيل  
وجوده بالكلية وحده وجوده بعد وجوده اذ لم يرد عليه شيء من ذلك ضرورة ان التعلق  
التخييري لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا  
وغاية الامر ان يبقى هناك حالة سكوت عنها وعود النعيم للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي  
ان المراد قبيل وجوده قبل وجوده متصفا بشرط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد  
وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده واستدل له لما أورده بعد النعيم المذكور متنوع  
(فوله اذ لا حكم قبلها) قال شيخنا النهاب سياتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول  
الشارح وانشأ الحكم بانشاء مقدمته وهو التعلق التخييري وبه يوجه كلامه هنا وأنت خير  
بان ذلك مبني على ان التعلقين مع اعتبار ان في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي  
أسماه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هو وتخييريا ون ان يقول أو تخييريا وقال العهد في تسمية  
الكلام في الازل خطا با خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه  
يفهم بمعنى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطا با ويبنى عليه ان الكلام حكم في الازل  
أو بصريح حكما فيما لا يزال اه فانت زاه سرح يثبت الحكم على الاول بدون التخييري اه  
وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التخييري في مفهوم الحكم تصريحا كلام العهد بخلافه  
(وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لما عرقل المصنف الا في ولا حكم قبل الشرع ويجوز  
شكارة العهد لا يقدح في ذلك لقطع به لم الترام واحدا من المصنف والشارح تقلد العهد مع  
القطع بالاطلاع ما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز له ما  
المخالفة في ذلك لانه امرام ملاخي ولكل أحد أن يصطلح على ما شاءه اذ لا مساحة في الاصطلاح  
(قوله في تناول) أي العرف لا الفعل لانه جمع منه قوله الا في والمعلق باوجه التعلق الثلاثة  
اذ المتعلق ههنا مصفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراج في الفعل تسمي اذ ليس  
بفعل وحيفذ لا يكون مكفاهه نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سياتي ومن  
هنا كان لقائل ان يقول ههنا أسقط الاعتقادي وأقرب بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه  
بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق  
بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله في تعريف الحكم قلنا اما ولا  
تكليف يتصوره ان خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم انه غير فعل وان  
خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانياً وكيف يتصور  
ان يكون متعلق الخطاب بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكفاهه واما المكلف به

اذ لا حكم قبلها كما سياتي  
(من حيث انه مكلف) أي  
ملم ما فيه كلمة كما يعلم مما  
سبب في تناول الفعل القلي  
الاعتقادي وغيره والتولي  
وغيره والكلف والمكلف  
الواحد كالنبي صلى الله  
عليه وسلم في خصائصه

أسبابه اللهم الآن يقال المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف إلا به ما يبعد قد لا عرفاً  
ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث أنه اعتقاد  
وكونه غير مكلف به وإنما المكلف به أسبابه وفيه نظر لأنهم إنما اشترطوا كونه فعلال ليكون  
مفتدوراً ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على أنه غير فعل وإنما المقدور أسبابه فيشتمل (قوله  
والأكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بأن فيه جعابين آل ومن التبعية وهو متبع  
(وأقول) هذا الاعتراض قد أوردته على قول الشاوش السابق وأقول الخطبة دون محمد الله  
الاختصاص منه وأجاب عنه شيخ الإسلام بما يجري هنا فراجع (قوله والمتعلق) أقول أي  
والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سببه شيخنا العلامة في بعض مراتب تدريس الشرح  
وفهوه عنه فأحذره وقوله بأوجه التعلق حال من ضمير المتعلق والباله للابسة وليست صلة كما  
قد يتبادر قبل التأمل حتى يصح كون متعلق الخطاب تلك الأوجه أما أولاً لأن المصنف جعل  
المتعلق فعل المكلف لثلاثة الأوجه وأما ثانياً فإذ كان معنى تعلق الخطاب بنفي بيان حاله من كونه  
مطلوباً وغيره والافتضاء غيره مما ذكر لم يتعاقب الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف  
به فلتأمل (قوله لتناول حبيبة التكليف الخ) أقول يعني أن هذه الحبيبة مستعملة في معنيين  
معاً وهما التعليل والتقييد فإن قولنا من حيث كذا تقدير أدبه بيان الإطلاق وأنه لا قيد هنا كما  
في قولك الإنسان من حيث هو إنسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود ~~فكأن~~  
الاحتماس به وقدير أدبه التقييد كما في قولك الإنسان من حيث أنه يصح وتزول عنه النصفة  
موضوع الطب وقدير أدبه التعليل كما في قولك النائم من حيث أنه حارة تسخن فنقول المصنف  
من حيث أنه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الإلزام وهو معنى التقييد ويكون بسبب  
وجود الإلزام ولا جدل بتحقيقه وهو معنى التعليل فتناول تلك الحبيبة الأولى وهو الافتضاء  
الإلزام باعتبار معنى التقييد وتناول الأخيرين وهما الافتضاء الغير إلزامي والتخصيص باعتبار  
معنى التعليل لأن تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة إليهم ما وقوف على تعلق الخطاب بفعله  
على وجه الإلزام لما ذكره الشاوش مما سننكلم عليه والمراد بتناول حبيبة التكليف الثلاثة  
المذكورة أنهم اتجماعها ولا تخوفاً عاقلها وليس المراد أن دخولها فيها قبلها متوقف عليها  
حتى يكون من جملة المقصود بها الدخول المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة إليها  
ادخالها للقطع بدخولها فيها قبلها مع قطع النظر عن فعل الجواب عما أشأ وشيئنا الشهاب إلى  
إيراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حبيبة التكليف للأخيرين منها حيث قال عليه قال  
التفتنا إلى لا يخفى أن اعتبار حبيبة التكليف فيما يتعلق به خطاب الإباحة بل التنب والكرهية  
موضع تأمل اه وذلك لأننا إذا جعلنا الحبيبة على كلام المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيها  
ذكر بخلاف ما إذا قصرناها على التقييد كما هو ملاحظ وقفة وانذاع ما أوردته شيخنا العلامة  
حيث قال لقائل ان يقول أنه حفيظ لا يتناول الإلزام نفسه لأن ما كان لاجل الإلزام لا يتناول  
الإلزام نفسه وأيضاً المهور أن الحبيبات تعتبر بالإخراج والاستحالة لا للدخول كما قاله اه وبوجه  
اندفاع الأول أنه معنى على قصر الحبيبة هنا على التعليل وليس كذلك بل هي شاملة له وللتقييد  
كما نقرر فتناول الإلزام أيضاً باعتبار التقييد كما قرناه وبوجه اندفاع الثاني أنه ليس المراد بهذه

والأكثر من الواحد  
والمتعلق بأوجه التعلق من  
الافتضاء إلزامي وغير إلزامي  
والضمير اللاحقة لتناول  
حبيبة التكليف للأخيرين  
منها كما لا قول الظاهر فانه لولا  
وجود التكليف لم يوجد



الحجة الادخال كإيهامه بل الاستمرار عن المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مخلوق لله كما ذكره  
 الشارح على أنه أن أراد أن يكون المذهب وماذا كانه الاستسما على ذلك فهو ممنوع ومعاوضاً  
 لا يفتقر على من له أدنى العلم بكلام الأئمة وكيف لا وقد تقدم أنه يتكون لبيان الإطلاق وإن  
 أراد أن الأغلب عليه ما ذكره وهو على تقدير تسليمه عما لا يجدي شيئاً وأما قوله أعني شيئاً  
 العلامة أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفه لم يمتح إلى هذا التكلف أو أبقى المكلف  
 على تفسيره الأول لصح التعميم أيضاً لأن غير الجائز من متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لأن  
 تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفه لا يقتضي التعميم اه وهو مدفوع أيضاً بما قوله لو فسر المكلف  
 بالمطلوب منه الخ فلان الأصح عند المصنف أن التكليف الزام ما فيه كلفه لا يطلبه كما سبق  
 فعمل الشارح التكليف على المعنى الصحيح عند المصنف على أن هذا التفسير لا يدفع التكلف  
 مطلقاً لبقائه بالنسبة للتعميم كما اعترف به فترجع هذا التفسير بانتفاء الاستحاج إلى التكليف  
 كما تقدم بما لا يستقيم الخ لا بد من قوله الخ لم يقله لكان أقل تكلفاً مثلاً كان موابواً وأما قوله  
 أو أبقى المكلف على تفسيره الأول لصح التعميم أيضاً فغوايه بتقدير تسليمه أن طريقة الشارح  
 أظهر في التعميم بل في أصل التناول أما التعليل فلما لا يفتقر من أن ثبوت الانتفاء غير الجائز  
 والتعميم إنما هو نتيجة ثبوت الزام ما فيه كلفه دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل إذ قد ثبتان  
 ولا يفتقر اقتضاء غير جائز ولا تخيير كما تقدم قبل البعثة مطلقاً وأما حيث اتنى بعض شروحه  
 التعلق كالتمكن من العلم بها أو يتحكمها أو وجد مانع منه كسوء بغيره فالتعليل بالزام ما فيه  
 كلفه لتعليل بنفس العلة وهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فإنه لتعليل بما هو مغلطة العلة  
 في الجمله لا ينقسم أو أما التقييد فلأن التكليف بمعنى الزام قيد بنفسه لتعلق إذا التعلق بفعل  
 المكلف نارة يكون الزاماً ونارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فإنه ليس  
 قيداً للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مغلطة ولا يفتقر أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر  
 من التقييد بغيره وإن كان مغلطاً وإذا علمت ذلك انتفع لك مقصود الشارح من هذا الكلام  
 والدفاع ما أطالوا به عليه في هذا المقام فمقابل أن يقول الحبيبة بالمعنى الذي قرره تقتضى  
 تحول هذا التحريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد يكون الزامياً ليس بواجب الحد  
 مثلاً أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزام الجمل أنه ملزم ما فيه كلفه أو لا وجود التكليف  
 لم يوجد الأثرى إلى انتفائه قبل البعثة كاتقاء التكليف مع أن غرضه إخراج خطاب الوضع  
 عن الحكم بدليل قوة الاتي وأما خطاب الوضع الخ إلا أن يتجانب منع أنه لا وجود التكليف  
 لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سبق في فاه معلق به أيضاً صريح في أن ثبوت ليس تابعاً  
 لثبوت التكليف وقد ردد هذا بأنه تابع لثبوت التكليف في الجمله أي ولو بالنسبة لغيره بدليل  
 انتفائه قبل البعثة فلما سأل (قوله الأثرى إلى انتفائهم ما قبل البعثة) اعتراضه شيئاً الشهاب  
 بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضى كون خصوص بعضه علة في البعض الآخر انتفاء  
 ووجود (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها أو الثبوت بهما يتضمن الدوران وهو من مسائل  
 العلة كما سبق في باب القياس وهو دليل على ما تقدم في مثله قبل على علة به ضم إليه بعض  
 الاستدلال عليه وهي كافي في ذلك وأما في خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما

الأثرى إلى انتفائهم ما قبل  
 البعثة كاتقاء التكليف

هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات ان التعريف غير منازل للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت له ولا يفتي أن السؤال وارد فيما ثبت أيضا بالسنة والاجماع والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونهم آدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه فوطنة لما ذكره من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المفسر بما ذكره من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه اه فذكر ذلك نستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم خطاب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه نظرا لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذات افراد الخطاب المتعلقة فهو مخدوع أو على مفهوم ما تم افهوه مسلم لكن معرفة تلك المفهرمات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تيسير تلك الذات في الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج به من المكلف) فان قلت لم يسكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطاب الله تعالى لا يخالف عن متعلق بشئ فأقول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب اني عليه غير المكلفين وبقي الحيوانات وأفعالها موصفاتهما اه (أقول) وصفات المكلفين مما لا يدخل في أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بانه لا يجب في بيان الاخراج بالقعود والتصبيح على كل ما شرح بل يكفي التنبية على ذلك بالتصبيح على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بالمذكور وعن أفعال غير المكلفين بانهم لا يتعلق بهم الخطاب عند الشارح كما سبق وان كان انا فيه نظرا سيما في بيانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا معنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انهم اموصولة فهو متعلق بمفعولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوعة فقد قال المولى التفتازاني في شرح العقائد الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لأفعال العباد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي علمكم على ان ما مصدرية لا يحتاج الى حذف الضمير أو موصولة لكم على ان ما موصولة ويشمل الأفعال لا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لا بعد لم نرد بفعل المعنى المصدرية الذي هو الابداع والابتقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الابداع والابتقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللدخول عن هذه التسمية يعني قبول المصداق للأفعال فيبتهون ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه فصريح بشمول الموصولة للأفعال فلا يتقدم مقصود الشارح بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره في التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع وبواقفه ما في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل  
عليه الكتاب والسنة  
وغيرهما وخرج به من  
المكلف خطاب الله المتعلق  
بذاته وصفاته وذوات المكلفين  
والجمادات كدلول الله لا اله  
الا هو خالق كل شئ ولقد  
خلقناكم ويوم نسير الجبال  
وعبادكم دلول وما تعملون  
من قوله والله خلقكم وما  
تعملون فانه منه اق بفعل  
المكلف من حيث انه مخلوق  
لله تعالى ولا خطاب يتعلق  
بفعل غير البالغ العاقل وولي  
الصبي والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير متغير بل روح الاحكام المتعلقة باعمال الصبيان  
 فالاولى ان يقال المتعلق بأعمال العباد وقد اُجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بان  
 الاحكام التي يتوهم تعلقها بالفعل الصبي اعلمى متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق  
 من مال الصبي ورد المصنف يعني صدور الشريعة وألا يلازمه في جواربه ووجهه اسلامه  
 وصلاته وكونها متدوية وثانياً بان تعلق الحق بالصبي أرذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر  
 مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأني في مذهبين عرف الحكم بهذا التعريف فانهم  
 معصرون بان الحكم بالصفة الصبي الاوجب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى  
 ان تعلق الحق بعمله أرذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلف لا يتقاه  
 التعلق بالانفال وان العدة والقساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأني به واقفاً  
 لما ورد به الشرع أو مخالفاً له يعرف بالفعل ككون الشخص مصلحاً أو ناكلاً للصلاة ومعنى  
 جواز البيع محقق ومعنى كون ملاته متدوية ان الولي مأمور بان يجره على الصلاة  
 رياء به الله عليه الصلاة والسلام مروه بالصلاة وهم بالملامة وهم انما يصعب احكام التلويح لكن  
 بحال الله ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتي وان ورد بمأني وشرطاً وفاقاً ومجيباً  
 وقامداً فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الذي ميبأ الخ ثم قال والشئ يشاؤ  
 فعل المكلف وغيره ثم مثل بالانفال المال من الصبي مثلاً يبالو جوب الضمان في ماله وأداء الولي  
 منه فانه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لاحد ان يجمع انه تصريح بذلك  
 تمسكاً بان التعلق بالفعل اعلم يتحقق اذا كان بغير واسطة وقياماً كما تعلق بالكون المضاف الى  
 الفعل لان هذا اشك فامد اذا لمعنى تعلق الخطاب بالملاماة الابان شئ من أحواله والمتعلق  
 بكون الفعل كالانفال سبباً لحوال الضمان في ماله وأداء الولي منه بيان ملال الاختلاف وهو  
 سميت لماد كرو وما يصرح بذلك قول الشارح الآتي واما خطاب الوضع الآتي فليس من  
 الحكم المتعارف كما شئ عليه المصنف أي حيث قيد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصريح بأن  
 قواه هال المتعلق بفعل المكلف فتناول التعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب في الوضع  
 متعلق ابتداء بالكون المضاف الى الفعل وبالجملة فلم يله والالخرم يشق تعلق الخطاب بفعل  
 غير المكلف خلافاً لما ذكر كلام الشارح ها وما يوافقه واما ما تقدم عن التلويح فانه نظراً لان  
 ما ذكره من ان تعلق الحكم بماله أرذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مائة الاشكال  
 لان الخطاب المتعلق بان انلاف الصبي مثلاً يجب لتعلق الحق بماله أرذمته خطاباً متعلق بفعله  
 الصبي اذا لمعنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله لا كونه ميبأ ماله كسببية التعلق المذكور ومن  
 ان العدة والقساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أفقره الشارح  
 عليها من ان العدة والقساد من الاحكام الشرعية كما ساقى بانه ومن ان معنى كون ملاته  
 متدوية ان الولي مأمور بتعريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج ملاته عن كونها افعاله  
 تعلق بها الخطاب أي بين صالحها من كون الولي قد أمر بتعريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها  
 على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وبهذا الظاهر ووجهه اراد العزيز بن عبد السلام  
 على قطعهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليس تأذنتكم الذين

ملكتم أيمانكم والذين لم يلغوا العلم والله قاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر  
المؤمنين بأن يرشدوا الناس من ذلك يدل على تصدير الـ لا يتخطاب المؤمنين اه وذلك لان  
الخطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لانه خطاب  
للارشاد اليه وطلب الارشاد الى الشيء متعلق به قطعاً لانه مبین لحالهم من الخطاب المتعلق بفعل  
غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاستدراجه بنحو وما تقدم  
عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على ان ما ذكره أعني صاحب  
التلويح في ان صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لانه ان أراد بانهم مندوبة  
انهم ملزمة منه على وجه الندوب فهذا في المدعى من انه لا خطاب يتعلق به فعله وانما  
مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمدة قول اذ لا يتصور أن يطلب الولي بان يفعله وانما  
الولي مطالب بأمره فطلب الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا للندب كما تقرر في كتب  
الشيخين وغيرهم من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم الا أن يكون  
معنى ندبها ان الله احكم الندب من حيث انابة فاعلمها وعدم اهمية تركها فليست بان فان قيل انما  
أراد الشارح وغيره بقرى التعاق في التعاق القصدي فلا يرد عليهم اثبات التعاق في الجملة كما في  
الاية الكريمة وخبرهم وهم بالصلاة وهم ابنا سبع فان التعلق القصدي فيه انما هو بفعل  
الاولياء قلنا هذا لا يجزى ففعلها اذ لا يطرده في جميع المواضع اظهر قصدية التعاق في الخطاب  
المبين لاسيما في نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو اعدامه انما بالانكاف أو ارضاء  
عبارة وفسادها أو نحو ذلك فممكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي في هذا تعلقه  
بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما سرح به فيما سبقت من تعلق خطاب الوضع  
بفعل غير البالغ العاقل كما بناءه وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف واخرجه خطاب  
الوضع عنه كما تقرر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومما رده به من ان الخطاب  
التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من ان الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اه يمكن  
لا يخفى ما في منسب الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا الذي بل أن يصرح  
بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا  
يتعلق الخطاب على وجه الازام بفعل غير البالغ العاقل فليست بل وبما تقرر يعلم سقوط ما أجاب  
به الكوراني عن شبهة أو ردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال ومما شبه لا بد من  
ايرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس نظير الاحكام المتعلقة بفعل الصبي  
والجواب ان الاحكام التي يترتب عليها فعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو  
الا يتم تركها المناب على نعمها اه ووجه سقوطه انه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لاسيما  
اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاسيما تقرر الحق  
في ذمته فان هذا لا يتعلق بفعل الولي قطعاً والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبي تحقق تعلقان  
أحدهما بمحض الولي وهو وجوب الاداء من مال الصبي والثاني بمحض الصبي وهو الاستقرار  
في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار اليه المحقق المحلى من ان المراد تعريف الحكم  
بالتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية ان احكام الوضع خارجة

أيضا كدلول الشمس لمصلحة الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما سرح  
 به المصنف في بحث تكليف العاقل فالحاصل ان التكليف على قسمين سريع وضمي فاحكام  
 الوضع من قبيل الضمني اذ معنى مصلحة الدولة للمصلحة وجوب الصلاة عند الدولة وذهب  
 عنهم الى ان الاحكام الوضعية لا تنسب احكاما اصطلاحا فلا يبرئ روجها الثالثة ان المراد  
 تعريف الحكم المسلط بين التشبه لانه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل  
 ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه اعني صفة فعل المكلف واجيب بوجوه وذكر ما تقدم عن  
 التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية ان احكام  
 الوضع خارجة ايضا فان معنى ومما يثبت ذكره بعد ذكر الاول المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام  
 المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن احكام الوضع وليس كذلك كما سأل في وما ذكره في الجواب من  
 وجوب احكام الوضع الى التكليف سيما في تربيته وبسوطا وما ذكره في تقرير الثالثة فيقوم  
 ان الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده بسوطا واعلم ان شيخنا  
 الثماب اوردده هنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق هو توجيهه لتفسير المكلف  
 المذكور اذ لا البالغ العاقل أي لا ينسب من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير  
 البالغ العاقل فيكون المكلف الذي يقصد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب  
 الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلا نه اعيا بما في ان يكون الشيء دليلا وغيره مما سأل في يرشد الى  
 ذلك تعبير الشارح الا في قول المتي وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين ان كون الشيء  
 كذا ليس فعلا قطعيا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه باقتفاء تعلقه به في المواضع  
 التي يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثاني أي من التبيين انما سألنا الخطاب المتعلق هنا على ما يشمل  
 التكليفي والوضعي وان كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي  
 الخطاب التكليفي يرشد الى ارادة التكليفي هنا أي فقط لا بالوجلاء هنا على التكليفي فقط  
 أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث يجوز ان  
 الخطاب الوضعي بعينه المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف في التعريف لا شراح ذلك لان الخطاب  
 فيه جسس يشمل التزمين معا اه واقول اما ادعاء من ان قيد التكليف للبيان دون  
 الاحتراز فيناقصه ما تقدم من قوله في علمه غير المكلفين وبصفة الحرفان وأفعاله هما  
 وردا فانه ما واما استدلاله على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه اعيا  
 يتناقض يكون الشيء دليلا أو غير وان كون الشيء كذا ليس فعلا قطعيا فلا دليل فيه على ذلك  
 لان كون الشيء كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشيء المضاف اليه الكون قد يكون فعلا  
 والخطاب المبين الكون التام كذا خطاب متعلق بالفعل قطعيا اذ لا معنى لتعلقه بالاطلبة  
 أو الاذن فيه أو بيان حاله كسبان كونه سببا وكان الشرح توهم ان يعمل الكون المضاف الى  
 الفعل متعلق بالخطاب استدانة من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لم انتفاء تعلق  
 خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه اعيا يتعلق ايضا بالكون المضاف اليه كدليل عليه  
 تعبير الشارح الذي استدله وذلك باطل قطعيا فانما سأل في من قول الشارح وأما خطاب  
 الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مضى عليه المصنف أي حيث أنرب به بقوله من حيث ان

مكلف فانه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق  
 بفعل المكلف وانه انما خرج بقصد الحيدبة المذكورة ومن قوله ومن جعله نفسه كما اختاره ابن  
 الحاج زاده في التعريف ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخصير  
 أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعليقه بفعله على وجه الوضع ولذا  
 قوله الميمع ان الوضع هو تعاقب الخطاب بكون الشيء كالفعل سبعا أو غيره فليست بـ (قوله باء) اداء  
 ما واجب في مالهما الخ قال شيخنا العلامة ان كان واجب بمعنى ثبت تعاقبه قوله في مالهما أو من  
 الوجوب الشرعي ففعله في مالهما متعلق بـ (قوله محذوف) على انه حال من مالها فاعلى المؤدى  
 أى ما واجب اداءه على الولي كائنا في مالهما وما قال في قوله وضمان المتلف ليس معطوفاً على  
 الزكاة بل على قوله اداء ما واجب أى مخاطب باء ما واجب كالزكاة وضمان المتلف ضمان بمعنى  
 الغرم أى بغرم المتلف ويدل عليه قوله كالمخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته لان الضمان  
 فيه معنى الغرم بلا شك اهـ (واقول) لابد فبقاؤه من حذف المضاف أيضاً أى بغرم بدل المتلف  
 ويجوز العطف على الزكاة يجعل الضمان بمعنى المضمون أى مضمون المتلف أى المضمون عنه  
 ويبيح من مثله أو قيمته وبصح مثل ذلك في قوله بضمان ما اتلفته أيضاً فهو بمعنى المضمون  
 وعلى حذف مضاف أى مخاطب باء مضمون ما اتلفته أى اداء المضمون عنه وبسببه كما يوضح  
 فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى بغرم بدل ما اتلفته ثم عاينه من العطف  
 على اداء ما واجب يقتضى ~~تكون~~ العطف حيث ان عطف الخاص على العام لان اداء  
 ما واجب غرم المتلف أى غرم بدله فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على  
 ما واجب أى اداء ضمان المتلف أى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة  
 وبغنى عن هذه التبعات جعل ضمان المتلف اصطلاحاً بمعنى اداء بدله أو غرمه أو نحو ذلك  
 من غير احتياج للأوّل أو ثمة تدبر مضاف (قوله حيث فوط) قال شيخنا الشهاب ظرف  
 الخطاب اقول أولاً تعلقه وقوله لنزل عليه الخطاب (قوله المتاب عليها) فيه أمران أحدهما  
 قال شيخنا العلامة يصح ان يكون تعباً للصبي وهو الآخر وهو متحمل لضميره وبصح ان يكون  
 تعباً للصحة فيكون مرغوباً ولا بد من ذلك لان الصحة سبب للآثابة وضمير عليها يرجع للعبادة  
 ويجوز ان يرجع على الصحة اهـ (واقول) كونه تعباً للصحة لا يحتاج من التكلف بناء على ان  
 المتبادر من المتاب عليه ما يكون الخرافى مقابله لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه تعباً  
 للصبي فيه الفصل بين النعت والمفعول بالاجنبي الا ان الرضى أجازوه وبقي احتمال آخر وهو  
 انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبي فهو نعت سببي وكان يجب ابراز الضمير هنا  
 اتفاقاً لانه لا يمكن ان يكون تعباً للصبي فقد حصل اللبس وعند جموله يجب الابراز اتفاقاً وانما  
 الخلاف اذا لم يحصل ويمكن ان يقال بحمل الاتفاق اذا اختلف المعنى في التفسيرين أما اذا  
 كان ماله واحداً فلهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى الذى يترتب  
 الثواب عليها فهو نعت حقيقى ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله تعباً للصحة مع جعل ضمير عليها  
 للعبادة يوجب خلواً للنعت عن ضمير المنعوت وأساساً بينهما قال شيخنا الشهاب قيد أى بقوله  
 المتاب عليها التقرى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف به اذا الصحة وجبدها تحقق

اداء ما واجب في مالهما منه  
 كمال كافة وضمان المتلف كما  
 يخاطب صاحب البهيمة  
 بضمان ما اتلفته حيث فوط  
 في حفظها لنزل فعلها في  
 هذه الآية منزلة فعله وصحة  
 عبادة الصبي كما لانه  
 وصومه المتاب عليها .

باستجماع ما يعضد في قوله شرعا وان لم يتلق الخطاب كالمباح اه وقد يقتضي ذلك ان  
 الحق في كلام الشارح هو خطاب للتكليف وحده لكن تقتضي عنه انه الاهم منه ومن خطاب  
 الوضع الا ان يجليبه بما اراد ان تقوية النسبة فيما ذكرنا ابلغ في اليراد لا يقتضي به  
 فليما مل (قوله ليس لانه ما مور بها كحق المباح) اعترضه الشيطان اما شغبنا الشهاب فقال  
 فيه انه اراد بان امر البالغ بما له من جهة نفسه نظر وكذا قوله بل اعتاده فافتيه ان الاعتقاد  
 على العادة ويتبادر عن هذا ان الاعتقاد على غاية اعمى لجل حله الشرع على الحكم بالصفة  
 والافاضل الباري تعالى منزهة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان محبة  
 العباد مستوفقة على الامر بها أي في الجمل بليل انه لا يصح التعبد بما هو مبره رأيا ولو هذا  
 لو اعادة التورع من سلا نفرد الغير شل فيم ولو على قول كانت باعلا يصح تعديل محبتها الامر بها  
 واما شغبنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان محبة عبادة البالغ اه ووجه ان تكون  
 المحبة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب  
 المتعلق يكون الشيء اوجها او فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان  
 يكون معنى قوله كمال البالغ كمال محبة عبادة البالغ ليس لانها مور بها بل لكونه من خطاب  
 الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه اه ويجاب بان منبئ هذا الاعتراض على وجوع  
 الهام في قوله ما مور بها المحبة وليس ذلك بتمييز بل ولاعتقاد بل التبادر وجوعه للعبادة ولا  
 اشكال عليه بوجه قتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شغبنا الشهاب  
 حاصله ان اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والارضية  
 والبناع وان امتناع تكليف العاقل وتاليه في الظاهر في التكليف من هذه الاشخاص  
 من المكلفين وفي التحقيق أي وعند تحقق ذلك وتقريره يرجع ذلك الى ان تكليف عن  
 البالغ العاقل في بعض ادواله دون سائرهما فالتمهيص بالنظر الى الاول واجمع لعموم  
 الأشخاص والى الثاني راجع لعموم الاحوال اه وقال شغبنا العلامة ما حاصله ان الحق  
 عندهم ان عموم الأشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاولى وان قول الشارح ويرجع  
 ذلك الى جارية النول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين اه (وأقول) اما ما قاله الاول  
 بعد علمه ان حاصله حل في المكلف على العموم الا انه تضمن من بالنسبة للأشخاص أو  
 للأحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الاعلى الخطاب المتعلق بفعل  
 كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد  
 كالذي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لنفسه فلو لم يحل في المكلف على الجنس  
 ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصد الى زيادة الفائدة  
 والافلاخر وروا الى ما بين ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب متعلق بفعل جنس  
 المكلف فهو حكم واما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف ولا فاحر آخر وذاك وأما ما قاله  
 الثاني فيرد عليه ان استلزام العموم في الأشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص  
 بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس باقوى من عموم الاصل الذي هو  
 الأشخاص الملزوم وذلك بجواز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه ما مور بها كحق  
 البالغ بل اعتاده فافتيه  
 بعد بلوغه ان شاء الله تعالى  
 ذلك ولا يتعلق الخطاب  
 بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الاختصاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع  
 الأشخاص لزمن ان يعم أيضاً في الواقع الاحوال وذلك بنافي القصاص فيها وليس الامر  
 كذلك بل لا معنى له الا ان الضميمة اذا افادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في احوالها  
 ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعمل ان كلام الشارح غير  
 منافي لما هو الحق وأن زعم الشيخ بوجوبه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ  
 ان أُل هنا محاولة على العموم ورد عليه أيضاً ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليتأمل (قوله كما  
 يعلم محاسن) يأتي من امتناع تكليف العاقل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب  
 الاباحة والندب والكرامة ويجب بان فيه تغليبا أو كفاءاً ويدعى انه حيث اطلق التكليف  
 في كلامهم يريدون به قسم الوضع بألوانه مجازاً أو سقيمة عرفية اهـ (وأقول) زيادة على  
 ما أجاب به ان أراد القصور بالنسبة للمعالم يعني انه لم يعلم محاسن في اتقاء تعاقب خطاب الاباحة  
 والندب والكرامة لان ما سياتي خاص بغيرها فلا تعلم هي منه خوا به انه اذا علم كون الغفلة  
 وما ذكرهما موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب بعلم كونها موانع أيضاً من بقاء الظهور  
 ان ما نعنيها ليس الإلزام التام بل التام مع الخطاب وان أراد القصور بالنسبة للمعالم فهو منه جعفي  
 ان هذا لا يخفى لا يقيناً امتناع مخاطبة الغافل وما ذكرهما على وجه الاباحة والندب  
 والكرامة بخوابه المنع لما ذكرنا بضاعتنا ان ابراهيم هذا الجب هنا غير متجه بل المتجه ناخيره الى  
 محله (قوله) وأما خطاب الوضع الا في فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف اي  
 حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من جعل الحبيبة  
 على معنيها من التقييد والتعليل وحينئذ فيتناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع  
 بالمر بن الذي جعله مبتدأ ولا تخيير ولا اقتضاء الغير الجازم وهو انه لو لا وجود التكليف لم  
 يوجد الوضع الا يري الى انتفائه قبل البعثة كاتقاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق  
 المذكور حاص له الدوران كما تقدم ويحمل اعتباراً حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت  
 خطاب الوضع مع اتقاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخير  
 والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يشترط في التكليف في حق أحد وقد يدفع هذا بان تعاقب خطاب  
 الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحينئذ لم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب  
 التكليف وهذا الجب قد تقدم الكلام عليه فليتأمل (قوله) زاد في التعريف السابق ما يدخله  
 فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخير أو الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب  
 فقال فيه نظر اما أولاً فلا من جعله التعريف السابق ذكر الحبيبة السابقة أعني قوله من حيث  
 انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى في قوله في التعريف السابق نوع  
 تامة وما ثانياً فلا من هذه الزيادة لا تفر من جعله منه قال البعض عن بعض من يجعله منه  
 خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخير اذ معنى جعل الشيء لازماً لاقتضاء العمل به وجعل الزنا  
 سبباً لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطاً للصحة البيع  
 جوازاً لانتفاع بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها وعليه فقس يعني تجويزه وتخصيصه قال  
 فالجواب ان مرادنا من الاقتضاء والتخير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم محاسن في من امتناع  
 تكليف العاقل والمبالا  
 والمكره ويرجع ذلك في  
 التحقيق الى اتقاء تكليف  
 البالغ العاقل في بعض  
 أحواله وأما خطاب الوضع  
 الا في فليس من الحكم  
 المتعارف كما مشى عليه  
 المصنف ومن جعله منه كما  
 اختاره ابن الحاجب زاد في  
 التعريف السابق ما يدخله  
 فقال خطاب الله تعالى المتعلق  
 بفعل المكلف بالاقتضاء  
 أو التخير أو الوضع



انتهى اه وفي قوله لا يثبت له اشارة الى ان قيد الاقتضاء والتضييق ترجحه من الجنس بهذا القيد  
 لا يثبت له بعد خبر وجهه وبما صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار اليه في قوله لم شأن  
 الجنس الادخال وشأن القيد الانحراج نعم هو مع ما قبله يخرج لتعويده كون وما تعلمون على  
 أن الاصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز اه انقضاء شيئا بغيره (وأقول) كذا  
 الامر من مدفوع اما الاول فهو وهم وظاهر ذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتفسير هو  
 بمعنى الحقيقة التي ذكرها المصنف كانت مستقيمة في كلام الشارح حيث قال والمتعلق بأوجه  
 المتعلقة الثلاثة الى قوله لتناول حقيقة التكليف للاخبارين منها كالأول الظاهر الخ فالمراد  
 بالحقيقة في كلام المصنف ويقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التضييق واحد وقول المصنف خطاب  
 الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل  
 المكلف بالاقتضاء أو التضييق تعريف واحد لان معناهما واحد لا يختلف اذا تفاوت  
 في القسامع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحاده بما اقتضاء قول الشارح  
 زاد في التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا غير  
 عليه والشئ نظر الى اختلاف الانظمة العقلية عن اتحاد المعنى وقوع فيما وقع فيه على أن لا يتفرقا  
 عن ذلك كان هذا الاعراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي النقص  
 منه أيضا بل تصدق مع ذلك بدليل استظام الكلام عند التصريح بالامرين جميعا وغاية  
 ما في الباب على هذا الاحتياج الى قربته وسكايته ذلك التعريف المزيده بقوله فقال الخ مما  
 يصلح قرينة على ذلك تقدير وأما الثاني فلا من مراد الشارح ما يثبت له بحسب الظاهر من غير  
 احتياج الى التكليف الذي لا يليق بالمدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة ان يجعله منه بل حاصل  
 كلامه حكاية أمر واقعي وهو ان من جعله منه زاد ما ذكرنا من زيادة الادخال وهذا الكلام  
 صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب لا للتصديق الادخال  
 كما يعلم من شرح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة ولا فاضر  
 آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهدته فتدبره فان فيه دقتا فان قيل بعض  
 من جعله منه لم يات بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من  
 من ميسغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فدفعه فيلزم الحكم بزيادة ما ذكره  
 كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما نقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراد  
 لا على كل فرد كما نقرر في محله وكلام الشارح يار على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل  
 ما ذكره موصوفا والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطلب به على  
 الادخال بهذا المزدحم لا يثبت له لان القيود لا تقتصر في الانحراج بل تكون لغيره أيضا  
 كما لا ادخال كما نض عليه الأئمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثاني من اعراض  
 شيئا وقد علمت انه قاعه (قوله لكه لا يثبت له من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ)  
 اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال ما نصه قال التقط زاني فان قلت عيب ان ما خرج بقصد  
 الاقتضاء أو التضييق يدخل بقصد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف  
 كزوال الشمس وظهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم المذهب ودواعك قلنا المراد بالمتعلق

لكه لا يثبت له من خطاب  
 الوضع ما متعلقه غير فعل  
 المكلف كزوال سببا  
 لوجوب الظهور

الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له ٨١  
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بجوابه وقوله كالزوال  
مثال لتغير فعل المكلف وسبباً حال ٨٢ كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة ما قل أن من الخصال عادة  
عندم اطلاع الشاوح على ما قاله التفتاوي من السؤال والجواب إذ كيف يتلقى مع ما علم  
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام من مثل ابن الحاجب من غير مراعاة الكلام من هو  
العمدة في التكليف عليه المشهور بالإضافة إليه فكأنه لم يرتض الجواب ويمكن أن يوجه ذلك  
بأمر من الأول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقه ابن  
الحاجب حيث ذهب إلى زيادة هذا القيد احتراماً عن التكلف الذي وقع فيه من أعرض عن  
زيادته وحكمهم يرجوع الوضع إلى الإقضاء أو التضييق وذلك لأن الخطاب المنفصل يكون  
الزوال سبباً للوجوب الظاهر مثلاً انتماعاً في أولها بالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سبباً  
لوجوب الظاهر وإن لو حفظ التكلف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على أنه بين حاله في الجمله وهو  
كأن شيئاً وهو الزوال سبباً له فالوجوب أيضاً ليس فعل المكلف وانتماعه نفس الظهور فيحتاج  
في دعوى تعلقه به إلى تكلف آخر بأن يقال أنه بين لحاله في الجملة وهو كونه شيئاً للوجوب  
انتماعاً به فقوله لكنه لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق  
بالحدود ولا بطريقه ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة إلى ارتكابه الثاني إذا كان اعتبارنا هذا  
التكلف فلا يفتي أن الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر كما أنه تعالى بقوله  
المكلف الذي هو الظاهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف حيث بين أن شيئاً سبب  
لوجوب المتعلق به تعلقاً بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث  
بين أنه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متعين إلا أن مقصود أن يكون الثاني هو  
المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وإن تناول التعلق الأول لا يتناول الثاني  
قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما تعلقه به غير فعل المكلف  
كالزوال سبباً للوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص  
ما ليس بفعل تعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بأن تعلق به ابتداء كنعلمه  
ابتداء بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر بأن بين ابتداء سببته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع  
علا لاشبهه فيه لتعلقه بالاشبهه في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي  
هو غير فعل ولا في أن عدم شموله لذلك لا يدفع بالجواب المذكور لأن حاصلة التكليف بين  
متعلق آخر للخطاب ومعلوم أن الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار أحد متعلقيه الحق  
التي لا سيما كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يدفع بيان دخوله باعتبار متعلقه  
الآخر لا سيما كون التكلف في كونه متعلقاً ولا يدفع في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار  
تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والألزام امتناع عدة التدب وخلاف  
الأولى فمن من الحكم لأن الخطاب في ما واحد هو بالنسبة إلى الفعل أمر وإلى الترتيب إلى  
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لأن الخطاب الذي هو الكلام التقسي صفة واحدة لا تعدد فيه  
الابا اعتبار تعلقه بقدر هذا الوجه فانه وجب جداً لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً

ففهمه وان وقع متعلقا في الظاهر لا يكون المعطاب باعتبار من الرضعات لاننا نقول ههنا باطل  
 قطعنا التصريح الائمة بجملة ما حتى ابن الحارث نفسه الا ترى ان غنقه لخطاب الوضع بقوله  
 كل حكمكم على الرضعة بالسيدة الوقفية كالأول اهـ فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقا  
 بخطاب الوضع بل وفيما قرأناه أيضا من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الرضعات وبذلك  
 كله تنفع جملة اقتضاها والتأخر على الاعتراض بعدم الثبوت وعدم الثبوت لذلك الجواب  
 ففهمه من امام على أن اعتراض الشارح ليس قاصرا على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل  
 غير المكاف أيضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكاف شامل لما ليس فعلا أصلا كالأول ولما هو  
 فعل غير المكاف كالفعل والجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله  
 التعريف مع الرائدة المذكورة تفسيده بفعل المكاف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد فعل  
 المكاف فعل جنس المكاف أي فعل ما يصدق عليه الانسان مثلا لاننا نقول لا اعتبار عن هذا  
 ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام ففسلنا عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقا على  
 انه في ما متعلقه فعل الهمزة ولا يصح ان يراد بجنس المكاف جنس الجوان مطلقا لا يقدم  
 على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما وافق أصل ما ذكرناه في الوجه الأول والثاني وروايت  
 شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثاني من الامر من الذين حكينا ههنا عن شيخنا الشهاب  
 وتركنا ما عليه في الكلام على قول الشارح السابق فاذ في التعريف السابق ما يصدق له فقال الخ  
 كما تقدم بيان ذلك ذكر ان المدعي أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت وذكر الشارح في الاعتراض  
 عن جوابه بعدم الالتفات اليه بما لا مزيد عليه ان أحسن التأمل واعرضت عن بعض  
 التقليد لكل ما سمع والعب بما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع  
 على جواب السعداؤه فصر بتركه أو يذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب  
 مما يقتضي تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والمعاديقان الشارح اطاع عليه  
 ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة الدين في نهج ليست للخطاب بل  
 مجرد التاكيد أي اعمل أي اطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند لاه مستفاد وهو ما على حذف  
 مضاف أي كما تعامل غيره أو ما من المصنف أي استعمل المصنف حال كونه مشايخ العبد  
 اهـ (قوله لا مكان الجبازي) اعلم أي استعمل باللام اما لامه أي في كما قاله شيخنا العلامة  
 واما لانه ضمن استعمل معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحسب تفسيرها أي ثم نبهنا فكان  
 عليه أن يقول لا مكان الجبازي القريب (أقول) فني ثم يجوز من جهتين ولا ينبغي أن تفسر ههنا  
 الذي هو من اشارات القريب بيا في تفسيره ههنا ذلك الذي هو من اشارات العبد في قوله أي من  
 أجل ذلك اللهم الآن يقال استعمل ههنا في البعد مجازا وذلك في القريب كذلك أو يقال أشار  
 أو لم يشار إلى القرب المشار إليه اقرب محله وما هو منه وما ياب ذلك إلى بعده باعتبار أن المعنى غير  
 مدركه حسا فكانه بعيد ثم رأيت في شرح التسمي للعلماء في مفسره واظهر ثم في قول العلماء  
 ومن ثم كان كذا هل معناه معنى ههنا الذي هو للبعد أو معنى ههنا الذي هو للقريب والظاهر هو  
 الثاني اهـ ثم بما ينبغي التأمل في علاقة هذا الجباز في قرينه ويمكن أن يجعل العلاقة هي  
 المشابهة فإن المعنى محل التكرار وتردده اليه بلا حلقه المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل البصر

واستعمل المصنف كثيرا  
 ثم المكان الجبازي كثيرا

والتردد اليه بأيمانه المرفوع بعد الاخرى والقائمة استحال كون المعنى مكانا حقيقيا فليست  
ثم رأيت لبعضهم سم في قول ابن الحبيب ومن ثم اختلف في رجم مانعته قوله ومن ثم للإشارة  
الى المكان الاعتباري كانه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والنون انه انتفاء  
فعلانية أو وجود فعل بالمكان في ان كلامه منسما منسأ اذ المكان منسأ التباين والاختلاف  
المذكور منسأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف رجم فجعل الاختلاف المذكور  
من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكانيّة  
فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من ان الحكم خطاب الله  
لكونه منسأ الاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليست ام (قوله وبين في كل محل بما يناسبه) قال  
شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لا دلالة فيها على أن يدين مشاربها اليه لوحظ فيه كونه مكانا  
وأما بيان ذاته وحقه فبقرينة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما ساقى) لا يقال  
ما هنا من جعله الحكل ولا يصدق فيه قوله كما ساقى لانهين هنا لا فيساقى لاننا نقول هذا  
غلط ظاهر لان ما هنا انما يبين أيضا فيساقى ضرورة تناخر بيانه عن هذا الكلام المشغل على  
الجواز (قوله فقوله هنا ومن ثم اي ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق  
به ومن ثم عطف بيان عليه اذ المفسر من هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أي ومن هنا قال شيخنا  
العلامة خبر عن قوله فقوله اقسام أي مقام معناه والافتد خوله الى اصل عطف بيان على مقوله  
اه والافوجه انه متعلق بالخبر لان نفسه والتقدير مثلا يقال في بيانه وتفسير معناه اي ومن هنا  
اي هذا اللفظ او نفس الخبر على حذف مضاف اليه والى المتبدأ والتقدير فعني قوله هنا ومن  
ثم بمعنى قولنا اي ومن هنا أي معنى هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك نقول لاحكم الله)  
فيه أمور الاقل انه محل من على معنى التعديل هنا وفي جميع مواضعه من الكتاب قال شيخنا  
العلامة والظاهر ان كون التعديل لا يعين بل يصح كونهم الابتداء الغاية بل وهاهنا لان ثم  
للمكان وكون من الداخلة عليه الابتداء الغاية أظهر من كون التعديل اه (وأقول) أما ولا نفد  
أطبق شراح كاذبة ابن الحبيب من الشيخ الرضى وغيره على جعلها على معنى التعديل في نحو  
قول السكاكبة في بحث ما لا ينصرف ومن ثم اختلف في رجم ولولائه الارجح الاظهر ما طبقوا  
عليه وأما ما لا نفد قال الشيخ الرضى وتبعوه المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل  
المتعدي من الابتداء شيئا متداصكا لسبب والنشئ ونحوهما ويكون الخبر وعن النشئ  
الذي منه ابتداء ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدي به الأصل للنشئ  
المتعدي نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خبر جت من الدار فان الخروج ليس شيئا متداصكا  
يقال جرت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتداء شيئا بان  
يجس من مقابلتها الى أو ما يقصد فأنتم نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى  
اعوذ به النبي اليه وأمر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اجم ولا يخفى ان القول في قوله  
نقول لاحكم الله يعني الاعتقاد لا اللفظ اذ لا معنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمرا متعديا ولا  
يظهر كونه أصلا لامتداد الالف التكلف كما أن أصل مقابلته من هنا بالي أو ما يقصد فأنتم اقصد الاعن  
حسبها لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعديل فانه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ

وبين في كل محل بما يناسبه  
كما ساقى فقوله هنا (ومن ثم)  
أي ومن هنا وهو ان الحكم  
خطاب الله أي من أجل  
ذلك نقول (لاحكم الله)

ولا يحجب المعنى فكذلك مع ذلك يقال ان كونهم الاقليات اظهر وشبها بغيره ان ثم للمكان مع انه  
ليس مكانا مستقيما كما تقدم ناسها قال الكمال ظاهره ان تعرف الحكم بانه خطاب الله دليل  
يحملنا على القول بانه لاحكم الله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يدعي لمن تعرف بينا  
الحكم بانه خطاب الله انما نقول لاحكم الله فلا حكم عندنا لاحكم عندنا لا نقول بحسب أو وقع بالمعنى الذى  
هو محل النزاع بينا وبين المعتزلة ويان ذلك اننا أخذنا الحكم بندا مقننا اول العدد ودوسره  
وباشافته الى الله تخرج مطلب من سواء فلا حكم الاخطابه وهذا معنى قولنا لاحكم الله  
تعالى وبعبارة الشرح غير وافية بوضوح هذا المثل اه (وأقول) اما قوله فظاهره ان تعرف الحكم  
بانه خطاب الله دليل يحملنا على ان ليس بسديد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه  
بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعاً بل صريح قول الشارح تفسير  
للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعرف بانه  
خطاب الله ولا يخفى ان كون الحكم هو خطاب الله المذكور وما يحتمل على قولنا أى  
اعتقادنا اذا القول خارج عن الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم الله تعالى وبوجبه اذا استقام  
الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الملتزم مما جعل على اعتقاد اللازم  
على أن تعرف الحكم بانه خطاب الله مما جعل من اعتقاد ملاقاته الواقع على ما ذكر أيضاً فمن  
لزم اعتقاد ذلك اعتقاد اتقاء الحكم عما سوى الله فقوله بالنسبة لهذا أيضاً ليس بسديد وعلى  
التقديرين فلا يفتى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفاً فيما اعتمد  
هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا فى غاية السداد من هذه الجهة التى اقتصر عليها  
الكلام لكن فيما نلحقه من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الإطلاق بل لدفع  
مخصوص منه وهو التكليف المتعارف بين الاصولين بالاثبات والذى كما اشار اليه الشارح  
اولاً وحسبنا الذى تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور  
لان الحكم على الإطلاق هو ذلك وهو ان كون المخصوص ما ذكر لا يحصل على اعتقاد أن  
لاحكم على الإطلاق الله كما افاده إطلاقه التثنية واستعماله فيه الصيغة التى هى أصرف فى  
الجنس وهى لامعرباء اسمها فى قوله لاحكم الا الله اذا انتفاء الحكم عما عدا الله على الإطلاق ليس  
لازماً لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا الظن كما هو متوجه على التقرير الذى بيناه  
متوجه على المعنى الذى قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص  
بانه خطاب الله انما نقول بنى الحكم على الإطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص  
الحكم المخصوص بانه تعالى اختصاص الحكم على الإطلاق به تعالى بل انما يعلم منه اننا نقول  
بان هذا المخصوص يخص بانه تعالى اللهم الآن يقال ليس المقصود بقول المصنف لاحكم الله  
مطلب الحكم على الإطلاق عن غيره تعالى بل مطلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وبمقتضى  
بمن مقصود المصنف اذ لا يخفى أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص  
خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضاً ما تقدم ان العبارة اقتضته ويدفع عنه الظن من تلك  
الجهة السابقة أو يقال لا فائلاً بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فإذا اخصص به تعالى  
هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بجبره منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من  
 اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه الاطلاق يجنبه تعالى  
 والخاص ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى عما يشبه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن  
 ان يتم أيضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم المخصوص خطابا لله تعالى مع كون  
 الاطلاق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى عما يجعل على اعتقاد اتفاه الحكم مطاقا عن غيره  
 تعالى ويوجبه فليس امل فان هذا كله من التكلف الذي لا ينبغي فالتام ان المقصود من هذا الذي  
 التفهيد للاطلاق المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلاحكم بالعقل  
 بشي مما سمعنا من المعتزلة وحيدته قد ظهر ظاهره اما اول ذلك ان الحكم حقيقة هو الله تعالى  
 وحده اتفاقا كما سألني عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح الاسنوي بذلك بقوله  
 فتخلص ان الحكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سألني يحرم في أن العقل هل يدل على  
 الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بهونة العناية والتكلف في  
 الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وعلى الذم  
 عاجلا الخ خارجا عنهم ان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولان أحكام  
 الوضع بل هذا هو الذي صرح بجبره في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النبي المذكور  
 لا يصلح بالنسبة لهذا التفهيد والرد المذكورين والخاص ان الله أراد بقوله لاحكم الله ما هو  
 الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح الماذكور في ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل  
 لا مدخل لمسا قبله فيه ولو سلم لم يجز في ذلك الامر الاخر الذي هو ترتب ما ذكر فلا يتجه قوله ومن  
 ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بجمع ان مقصوده من هذا الذي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لسكر يبقى  
 الاشكال على الشارح في جملته على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بأنه يكفي في التفهيد  
 والرد الاشارة اليه بما أراده من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لاحكم الله  
 اثبات الحكم لله تعالى وحده مما أراده لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم في  
 حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة اتفاهوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد  
 المدركين بالعقل كما قال السيد ذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذاتها مع قطع النظر عن  
 أوامر الشرع ونواهيها منصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله  
 الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما ناسروا بكون الفعل بحيث  
 يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق  
 فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والافعال المستحق فاعله المدح فقط فهو التذم  
 أو استحق تاركه المدح فقط فهو التكره أو لا يتعلق به ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحه وهذه  
 الامور اعمى الوجوب واخوانه ثابتة للافعال في ذاتها وايسر مستفادة من الشرع بل  
 ساصلة قبله أيضا بالابتناس الى العباد فقط بل بالقيام الى الخلق أيضا ولذلك قالوا بوجوب  
 أشياء عليهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووجهوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وهذه الى  
 ان أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها الامتثالية بالاجاب وجوب الصلوة وسرعة الزنا أمران  
 ذاتيان لا يوجب الامر والنتهى بل هما كاشفتان عنهما انتهى وعن الثاني بأنه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكها بترتيب علمي امن ترتب ما ذكر لانه  
 اذا اتى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلاً اتى ادراكه انه يلزم وبه اقرب بتركه فاشأمل وعلى هذا  
 فلا إشكال على واحد من المتن والشرح على انه سابق عن شيئا من السلامة واه وجوع  
 الترتيب المذكور الى شطاب الوضع لكن فيه نظر سنبيته ويجوز ان يريد بقوله لاحكام الاطلاق  
 لا يدرك الحكم الامس به شيء أو بواسطة ما يتبعه على يد المرسل يناسب هذا المعنى قول الشارع في  
 شرح قول المصنف الاتي شرعي أي لا يتوخى الامس الشرع ولا يدركه الا به ففعل حكم الشرع  
 في محل النزاع على الادراك به فيعني ان يكون في الفقه يدوم هذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا إشكال  
 في جهة التمهيد والتفريع واذا علمت جاع ما قررناه في هذا المحل علمت ان الكمال بعزل عن  
 انبساطه وان ما أشار اليه بقوله السابق وبعبارة الشرح غير رافعة باسباح هذا المحل من انه هو  
 وفي بابناحه لم يرد فخلا (قوله فلا حكم) للعقل انما يقل فلا حكم بعده كما هو المناسب  
 له وم الذي في قوله لاحكام الاطلاق تنبيه على محل الدراع فانه منصرف في الواقع في حكم العقل  
 واحتراز عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سأتى عن المعقولة المعبر عنه به من الحسن والقبح)  
 قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروفان للعلاف هما يعين أحدهما كون الفعل  
 قد أمر بالشأن على فاعله أو رذمه الثاني كونه لا حرج في فعله ومقابلته وقد شئ في المتن على ما يلائم  
 الأول حيث قال وجهه حتى ترتب الدم الخ وفيما سأتى على ما يلائم الثاني حيث قال والحدس  
 المأذون الخ واعلم انه لا يخرج العقل عندهم اعنى المعتزلة عن الحسن والقبح ههذين المعنيين إلا  
 ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الأول وكان المكروه والمباح  
 ونهى غير المكاتب بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك حكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح  
 أن يقيد بالعضد فنظر المصنف عليه المصنف وان كان ذلك لا يبيد العقل فقلنا لا يميز معاً  
 انتم في وقفته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لانه قد لا يمتنع ان يتبع به حكم  
 تعسفي وبعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلقان للثلاثة أمور اضافية لا ذاتية الأول  
 مروافقة الفرض والثاني ما أمر الشارع بالشأن على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج في  
 فعله وما فيه حرج خال والمباح وفعل غير المكاتب حسن بهذا التقدير انتهى قال المولى سعد  
 الدين ثم انه لم يبين ان أي هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكر بعض  
 الشارحين واقفاً اقتصر في المرافقة على الثاني لانه لم يذكر التقسيم الثالث ولأن معنى الحرج  
 استحقاق الذم في حكم الشارع فامته وبانتهى وقضيه ما ذكر أيضاً وينى الكلام فيما لا يتعلق  
 بالفعل منطلقاً من الاحكام الوضعية ككون الزوال سبباً لوجوب التلذذ على ما تقدم تحقيقه  
 ولا يبعد انه من محل النزاع أيضاً وفسر الكمال ما سأتى بقوله أي من ترتب المدح أو الذم  
 عاجلاً والنواب أو العقاب آجالاً على الفعل ومن وجوب شكر المذموم عقلاً عندهم ومن الحظر  
 والاباحة والوقت عندهم فاما قبل ورود الشرع قال ويبرهن بعض ذلك وهو ترتيب المدح  
 أو الذم والنواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقلين فقوله المعبر عنه به من الحسن  
 ما في قوله مما سأتى انتهى فحينئذ انقسام ما سأتى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو  
 ترتيب المدح أو الذم والنواب أو العقاب على الفعل والى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم له على شيء مما  
 سأتى عن المعقولة المعبر  
 عنه به من الحسن والقبح

التم والمظهر والاباحة هذا مقتضى صنعه وظاهره ان المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه  
ان كلاما من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنه بالقبح والصواب ان  
المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محمل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يدل قوله  
و بعبارة بعض ذلك بقوله عبر أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محمل النزاع قنامل (قوله  
ولما شارك في التعبير به ما عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف عنه  
لان التعبير به ما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك  
ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاستناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم  
فصيرا للمعنى ان الاستناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاستناد الى غير  
الاسم فقد دفع اليه دو غيره الاعتراض بتفسير الاستناد اليه بقوله أي المكون مسندا اليه فاشار  
الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلا تستند الى غيره ليختص مطاق الصفة وأورد على هذا  
ان الضمير راجع الى الاسم فلا شك في جلاله واجيب بأنه راجع الى اللفظ أو الشيء أو الى الاسم  
والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لمسته أي حقيقة العلة وقال  
شيخنا الشريفي لا يعدن أمثال هذه العبارة كالحكم عليه والمقول به وفيه غلبة  
الاسم مما صار كالعلم فلا يقتضي الضمير مرجعا ولا يقتضي امكان جريان جميع ذلك هاتيان  
بتفسير التعبير به ما عنه بالكون معبراً به ما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة ويجعل ضمير  
عنه للشيء أو للاباحه والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حينئذ ولما شارك في  
الكون معبراً به ما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك  
البعض فان الخاص قلبي كرمع ارادة عومه لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضي  
الضمير فيها مرجعاً لغلبة استعمالها في هذا المعنى حتى كأنهم علموا فليست أم (قوله بمعنى  
ملائمة الطبع وما فرقه) أي ملائمة الشيء الحسن للطبع وما فرقه فالصمد مضاف للمقول  
والجار والمجرور اعني بمعنى حال امان الحسن والقبح بناء على تجويز سيوي بهجي الحال من  
المبدأ واما من صرف وقع على والباء الابهة وواضحة معنى به التقدير ملتبساً بمعنى هو  
ملائمة الطبع وما فرقه فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شيء آخر ملتبس بهما  
والشيء لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضي المقابلة والاكتفاء فيه بالمقابلة الاعتبارية  
وتحتها هاتان محتملتا الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضاً باعتبار  
وغيره ولا اشكال في التباس الاعمال بالخاص لا يقال لاحاجة الى ذلك لجوانان يكون الحسن  
والقبح مراداً بهما اللفظ والباء في معنى ظرفية بمعنى في والتقدير لفظ الحسن ولفظ القبح حال  
كونهما ملتبساً معاً في معنى ملائمة الطبع وما فرقه ولا اعتبار على هذا لاننا نقول حال الحسن  
والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنما بقوله عطف اذ المعنى دون اللفظ وهذا اقتدر  
المشايخ للشيء فان حسن الشيء وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما  
بقوله عطف على حذف المضاف أي معناه عطف على فيصع الحمل على اللفظ لكنه تكافؤ لا حاجة  
اليه فان قلت فأى فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فأت الاختصاص المقصود له ولزم ارتكاب ما هو  
خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهذا قال بملائمة الطبع وما فرقه قلت الفائدة الدالة على ان

ولما شارك في التعبير به ما  
عنه ما يحكم به العقل وفقاً  
بأنه يتصور لعل النزاع فقال  
(والحسن والقبح للشيء  
بمعنى ملائمة الطبع  
وما فرقه) كحسن الحاد  
وقبح المار



- مشرول المياه والمراد بالمس والقيح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يشبه ذلك واعلم ان ابن  
 الحاجب يعمى موافقة العرس ومما انت قال شيئا السلامة ووجه يقال ان ميم حائر قال ان  
 الموافق للعرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للعرض ربما يوافق الطبع كما في دواء الربض  
 اه أى والموافق للطبع ومخالف للعرض والموافق للطبع ربما يوافق العرض وبالعرض غير  
 الموافق قال الثاني لامنة العرض ووجه قد يعمى ما أى عن الحسن والقيح بهذا المعنى  
 بالمصلحة والمفسدة اه قال السيد شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقيح ما فيه مفسدة  
 وما خلا عنه ما لا يكون شيئا منهم اه وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة  
 العرض ومخالفته (قوله ويعنى صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور وما تقدم  
 وإضافة معنى الى صفة وإضافة صفة الى الكمال يائتان ويوافق ذلك تغيير غير المصنف كما سجد  
 في - وائى العضة بوجه قد يطلق الحسن والقيح بمعنى الكمال والنقص اه أى ومن المناسب  
 هو صفة هي الكمال والنقص وقائمة بزيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع نزه ان  
 المراد معنى لفظ الكمال والنقص في وجه - اعتبار التعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه  
 وليس كذلك كما هو ظاهر وجه هذا يتدفع اعتراض شيئا العلامة فانه بما ذكر ان اضافة معنى  
 الى صفة اما من اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة اليانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم  
 بالعرض الحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلولا قال ويعنى كونه صفة كمال كان  
 أوفق بالعنى المراد والحاصل ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير  
 الحسن بنفس العلم مثلا بل يكون صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه معنى كما ترى على ان الصفة في  
 عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالمعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما في قوله  
 يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعمه الشيخ عليه على ما يهيم من قوله  
 بالحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف وانصح بل انما أسره بكمال العلم مثلا وعبارة المصنف  
 هي عبارة الموافقة فيه عبر بقوله الاول أى من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن  
 والجهل قبيح اه نعم دل السيد شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقيح كون الصفة  
 صفة نقصان اه ويذهب ويرى ما تقدم عن - وائى العضة تفاوت لا يحكى فانه قيمة تقدم عنه  
 في تلك الحرائث جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محمول وعبارة المصنف على قوله ما لا يفسد  
 كون الشيء صفة كمال أى صفة يحتمل ان تصف بها كمال كما يفيد قول السيد في شرح تمثيل  
 المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أى ان تصف به كمال وانقاع شأن  
 في الثاني أى ان تصف به نقصان وانقاع حال اه ولا يحكى الفرق بينهما والحاصل انه لانها  
 في ان نسبة المصنف الى انه قسر الحسن نفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم مما قورنا وفي الكلام  
 في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما قصته عبارة المصنف كما بيناه وفاقا لما اقتضته عبارة  
 المواقف - ووائى العضة المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح  
 المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله ويعنى صفة الكمال مانصه لا بدق من تقدير أى ويعنى  
 كونه صفة كمال أو يقتصر لان الصفة نفسها هي التي تصف بالحسن والقيح لانهما أولواضاف  
 الكمال الى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى لا لا تقدير وقد يجب ان يضاف اليه ما يرد عليه

(و) يعنى (صفة الكمال  
 والقيح) كحسن العلم وقبح  
 الجهل (عقلى)

ان ذكر الكمال والمقصود وحدهما يؤدي هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصوده ويجب  
 بان الاختصار عليهم ما يهيم ارادة النهاية في الكمال والنقص وليس مراداه ولا يعني ان المعنى  
 باعتبار رجوا به بان الاضافة بيانية بخلاف المعنى الذي ادعاه اول قوله لا بد فيه من تقدير الخرج  
 ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل  
 باعتبار هذا الجواب فتأمل (قوله أى يحكم به العقل اتفاقاً) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل  
 اقتيد له بنفسه الكلى أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذنا المضاف والمضاف اليه في الامثلة  
 الاربعة مفهوماً كلياً فالحكم هو العقل بنفسه وان أخذنا جزئيين من كل وجهه فالمدرك للحوال  
 والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك والعلم والجهل هو العقل بواسطة الآلة الباطنة وحسن  
 الحلو والعلم وقبح المرو والجهل القوى الباطنة المسماة بالجزئيات كالوهم فيما ذكره وبع  
 المطلق العقل في مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكره (واقول) انفق المحققون على ان  
 المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع  
 الى السكين واختلافه فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها وفى الاتم اذ ذب جماعة  
 الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلوارتسمت فى النفس الباطنة  
 لانفسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كما امرتسم فيها لانها هى المدرك للثلاث  
 الا ان ادراكها بالجزئيات الجسمانية بواسطة الاتم وذلك لا ينافى ارتسام الصورة فيها غاية ما فى  
 الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئى المبصر ولم ترسم فيه اصوره واذا فتحه ارتسم فيها  
 صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه انجاث فى محله وبه نعلم ما فى كلامه من  
 الابهام والاجمال وقوله بواسطة الحس المشترك أى لانهم من المحسوسات التى آلة ادراكها  
 الحس المشترك وفى ثمرته بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المرو والجهل حيث  
 جعل الاقوالين من مدركات العقل بواسطة الآلة الباطنة والاخرين من مدركات القوى  
 الباطنة نظر ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد فى حوائى المطول المفهوم اما كلى أى  
 سواء كان صورة أى معنى أو جزئى والجزئى اما صورته المحسوسة باحدى الحواس الخمس  
 الظاهرة واما معانى الجزئى المستترعة من الصور المحسوسة واسكن واحده من  
 الاقسام الثلاثة مدرك ذلك الكلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض  
 المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعانى هو الوهم اه وقوله المتترعة  
 من الصور المحسوسة يخرج المعانى الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبعنى ترتب المدح  
 والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان فى الحار والحرور ومعنى الباء زيادة معنى وازادته ما تقدم  
 فاضافة بعنى بيانية لكمه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى وبعنى استحقاق ترتب الخ لان  
 اللازم استحقاق الترتيب دون نفس الترتيب اذ قد يخلف وتقدر ادا ترتب كونه بحيث يستحق  
 ذلك لاحصول ذلك بانقل فلا حذف والثانى ان ما جلا وأجلا ظرفان للمدح والذم وللتواب  
 والعقاب أو للترتيب ان كان معنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتيب بالمعنى الاخر  
 لتحقهما فى الحاصل مطلقاً والشاثل انه أورد شيخنا السلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام  
 المصنف ان الحكم بعنى ترتب المدح أو الذم شرعى أى خطاب شرعى لان الحكم هو خطاب الله

أى يحكم به العقل اتفاقاً  
 (وبعنى ترتب) المدح  
 و(الذم عاجلاً) والتواب  
 (والعقاب أجلاً) بحسن  
 الطاعة وقبح المعصية  
 (شرعى)

الخ أي الخطاب التكل في الطالب أو المهرم أو الصغير والحكم يعني امرئ المذكور وهو كونه  
 سببا للثبوت أي المدح أو القم وهذا من خطاب الوضع لأن خطاب التكل في غير من سباق  
 كلامه لأن تعريضه للمحكم لم يتناول إلا الخطاب التكل في لا الرضى فلو قال يعني أمر الله أي  
 بالمدح أو القم الخ لكان من خطاب التكل في عبارة ابن الخطاب توافق هذا المدح في الاختيار  
 ما عاق عنه (وأقول) ما ذكر من أن هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لأنه الخطاب الواو  
 يكون الشيء سببا لثبوت ما نحن فيه ليس كذلك إذ ليس المراد هنا أن الخطاب ورد بكون شيء سببا  
 للمدح أو القم بل أنه ورد بالمدح أو القم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو القم  
 والعقاب وهذا هو عمل التراجع وهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلية وهي ظاهرة فيجاء ذكره  
 المراد كعبارة المنصف (قوله أي لا يحكم به إلا الشرع) أقول فيه أمران الأول أنه قد يناقش  
 في هذا الكلام بأن قضيت اتحاد الحكم في برأي الأثبات والسلب المنفصل عليه بالمصر حتى  
 يكون ما أثبتته الخالف للعقل هو ما أثبتناه شرعا كما هو مقتضى المصراع أنه ليس كذلك بل  
 الذي أثبتته الخالف اتفاده ومعنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم ويستند فلا يتناول الأثبات والنفي  
 أن جعل الحكم في الشيء بمعنى الادراك ولا يصلح أن يكون من الرد على الحكم أن جعل فيه  
 بالمدح الذي أثبتناه بالخواب أن المراد بالحكم في كلا الجزأين هو الادراك كما أشار إليه الشارح  
 بقوله الثاني ولا يدرك إلا به فانه يقتصر على قبله فلا إشكال والثاني أنه قال شيئا للشه اب أي  
 بالمدح في حد ذاته العقل لأنه لا يمنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا له في  
 الشرع وفي قوله إلا الشرع المستلزم للتجوز في الإسناد والمسند وهو يحكم دون إلا الشرع  
 الذي هو دافع للتجوز فمع امرأعة للمعاقلة على ذكر المدح وبالله في نفسه بالنسب والشرع  
 رضى الهى سائق لذى العقول باختيارهم المحذور إلى ما هو خير لهم بالذات فاستناد الحكم إليه  
 مجازي من استناد الهى القولى إلى مكانه المجازي وأيضا الشرع مشتمل على الحكم احتمال الكل  
 على نفسه أو شقيق بأن يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل أنه ما قاله شيئا فليست له قوله  
 المستلزم للتجوز في الاستناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد  
 أن الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول الهى في - وأما العضد وأما الدين فهو وضع  
 الهى سائق لاوى الألباب باختيارهم المحذور إلى الخيرة بالذات ويتناول الأصول والشرع وقد  
 يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المتدرب إلى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد  
 العبدية والأعمال المسالمة ما تضمنه احترام بقوله الهى عن الأوضاع البشرية فهو الرسوم  
 السياسية والتدابير المعاشية وقوله سائق لاوى الألباب احترام عن الأوضاع الطبيعية التي  
 تهتدى بها الحيوانات خلافاً من متاعها ومضارها وقوله باختيارهم المحذور عن المعاشي  
 الاتفاقية والأوضاع القسرية وقوله إلى ما هو خير بالذات عن خصوص ما عني الطلب والفلاحة  
 فانهم سائق وتعلقوا بالوضع الإلهي أعني فائز الإجماع العلوية والسلفية وكتابتها سائق لذى  
 الألباب باختيارهم المحذور إلى منصف من الخبيرات فليست تؤيد بهم إلى الخير المطلق الذي أعني  
 ما يكون خيرا بالقياس إلى كل شيء وهي السعادة الإبدية والترب إلى خالق البرية وهو الله أيضا  
 الآن بينهما فارقا وهو أن الوضع الإلهي إذا نسب إلى من يؤديه عن الله يسمى ملة وإذا نسب

أي لا يحكم به إلا الشرع

الى من يقبله لوجهه الله يسمى ديناً واستتاق الله من أملى على لانهم بالوحى الذى هو بالقائه  
 الكلمة بعد الكلمة فى روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد بشرت آية ابان الشريعة من  
 حيث بطاع اليه اتسعى دينا ومن حيث اتمم يتجمع عليه اتسعى ملة اذ والتمههم منه ان ذلك الوضع  
 هو الاحكام لا الالتفات فى قول شيخنا مجازا عن لا يبدل نظر لانه انما يناسب الالتفات وما تقدم  
 من تفسير الشارح حكم الشرع بالاختصاص والادراك به ينظر فى قول الشيخ فاستناد الحكم  
 اليه مجازى الخ لان قضية هذا التفسير ان العجز فى الطرف وان معنى لا يحكم به الا بالشرع  
 لا يكون واسطة فى ادراكه الا بالشرع ولا خفاء فى انه لا يجوز فى استناد الواسطة فى الادراك  
 الى الشرع فليست (قوله المبعوث به الرسل) قد امر ان أحدهما ان لقائل ان يقول هذا  
 القديم مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثباته افعال شيخنا الشهاب ان اردتم هذا القيد  
 الكشف والبيان فالشرع اقدم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف النبي والرسول وان  
 اريد به الاحتمال لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسل أو لاني اس برسل فالوجه  
 ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك لو افقت الغالب نظر ~~الشرع~~ كقوله شرع الرسل الاخذين  
 الاحكام منه وبان ذلك يصح تغيره على القول الثالث المارعى استواء النبي والرسول وهو  
 معنى الرسول على المشهور وبان ان ظن عدم مبانة الاخر الاقل لثاني (وأقول) اما الاول  
 فيمكن ان يجاب عنه بان الاشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سبق فى قوله ولا  
 حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التدوقف بمنع لان الحكم يثبت فى حق  
 الانبياء بوصول الشرع اليهم مع انتهاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعدم  
 المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة  
 ما ينهل البعثة حقيقة وسكاً وسياً فى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما شعنا بذلك ثم  
 رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسنتهم أيضاً وبديل  
 عليه قوله أى لا يؤخذ الا من ذلك لان المتأخوذ منه هى الدلالة وهى الكتاب والسنة اه وفيه  
 نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاختصاص بالاحكام على ان من لا يبتداه وأما  
 الثانى فيمكن أيضاً ان يجاب عنه باختيار الشئ الاول منه بناء على ان المراد بالمبعوث بجنته  
 الرسل على ان الحكم يبعث الرسل به لا ينافى ثبوته للانبياء أيضاً وانما اقتصر على ذكر الرسل  
 اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه  
 واختيار الشئ الثانى ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم  
 واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدركه والكلام فى شرع يؤخذ منه هذا الحكم  
 وبدرله على انه يجوز ان يراد بالرسول مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل  
 وعلى التجوز فى البعثة واردة الا من الحقيقة (قوله فى قولهم انه علقى) قال شيخنا العلامة  
 ظاهره ان الفعل المقدّر العامل فى خلافاً يتعاقب به هذا الجار والمجرور وهو قوله فى قولهم وهو  
 خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فاقال فى ذلك أى فى قوله انه شرعى كان اظهر اهر (وأقول)  
 تقدير العارضة على ما سلكه الشارح فختلف بقوله انه شرعى المعترضة فى قولهم انه علقى وهذا  
 كلام صحيح حسن منظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أى لا يؤخذ  
 الا من ذلك ولا يدركه الا به  
 خلافاً للمعترضة فى قولهم انه  
 علقى أى يحكم به العقل

الشارح تعين مذهب المعتزلة والتوسطه للشرع مع الاختصار وصول المتصور اذ يلزم من  
 قولهم انه عقل عدم قواهم انه شرعي بالمعنى الذي قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع  
 ولا يدرك الابوه ويعبر بقوله في ذلك لم تعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم في انه شرعي  
 قواهم بانه عقل لاحتمال التوقف والتوسط وغير ذلك وحاشا فاما ان يعرض عن تعيينه  
 وشرحه وذلك مما يليق اذ يثبت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب أو يتعرض مع  
 ذلك لتعيينه وشرحه فبقوت الاختصار فتدبر ذلك (قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة  
 الخ) قال شيخنا قد بينا في ذلك بانه صريح بان الحكم العقل بالحسن والقيح على الفعل لا يخالفه  
 على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بهذا لوسط اذهوا ما يقرن بقولنا لانه سين يقال لانه كذا وكل  
 حكم كذلك فهو نظري فتعظيمه ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشيء  
 الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لا قسم ان الحكم لوسط بينا في الضرورة مطلقا وانما يقيم اذا  
 كان يترتب المقصود والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري  
 مع انه لوسط مقارنة لها في الادراك وهو انهم انفسهم يتساوون وقد صرحوا بان الضروريات قد  
 يحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فلهذا اجمع ذلك من اراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله  
 انه لا يقال ان قوله بالضرورة بينا في قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لا بد  
 من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فهنا اذا نظر  
 العقل الى الصدق النافع فانه يميز بحسنة بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه  
 (قوله ببقية احسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول بشرط الوجوب والبدب والشئ يشتر  
 للتحريم اه وأقول اما مقاطعة الاباحة فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشتملها اذ لا يترتب  
 على واحد من فعلها أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وآما ترك الكراهة فبقية نظرا  
 يترتب المدح على تركها فيشتملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة  
 والا فاشكل على الشيخ في عدالته بانه لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي  
 العضد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعبر عنه ان العقل عندهم قد  
 يستعمل باذراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه انفق الاشاعة والمعتزلة على أن  
 الاعمال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى أن  
 الاعمال في ذواتها مع قطع النظر عن أواخر الشرع ونواحيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا  
 بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله  
 ذلك وربما فسر به يكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن  
 تتقارب مراديه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب  
 والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو التسبب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة ولا  
 تعلق بقوله ولا تتركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أي يدرك العقل ذلك)  
 فيه أمر ان الأول قال شيخنا العلامة ونسعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند  
 الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا اعني شيخنا العلامة ان قوله أي يدرك العقل ذلك  
 تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب له ان يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه

لما في الفعل من مصلحة أو  
 مفسدة ببقية احسنه أو  
 قبحه عند الله أي يدرك  
 العقل ذلك بالضرورة فيكون  
 الصدق النافع وقبح الكذب  
 الضار أو بالنظر بحسن  
 الباطل كذب النافع وقبح  
 الصدق الضار وقبح العكس  
 ويجب بالشرع موكد لذلك

من قوله في قولهم انه عتلى أى ان الحسن والقبح يعنى الترتيب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح يعنى الترتيب المذكور بالضرورة وتدل على صحة ان الامارة لحاقى العقل من مصلحة أو مقسدة يتبعها حسنه او قبحه كما يتناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقل قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل يعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال في شرح منهاج الاصول مانعه وانما النزاع في الحسن والقبح يعنى قرب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذو هبت المعتزلة الى انهما اعتلانيان يعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الى الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة أو بالنظر فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان ونحوه لم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه ما يعنى خفي علينا فخلص ان الحاشية حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته أولا وكلام السكاب يومه خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العبد في شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لا يدرك الا بالشرع كالتعبدات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال على السبيل للعقل ليسه اسكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح اثنين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان جهة محسنة كصوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنه ما يأمره ونهيه وأما كشفه عنه ما في القسمين الآخرين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بنظر ورثة أو بنظر اه فقول المصنف أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده ادراكه بعد ورود الشرع أن في القول به جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في ادراكهما لوقوف ادراكها على ورود (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاختصار على هذا المقابل دون عكسه لا قبله للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الا سخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا ينفك الخ) ولا يخفى ان هذا يجبرده انما ثبت التسمية مقابل الثواب فلا بد في تقييم الدليل من ملاحظة انه لما نسب اليه ما هو مقابل الثواب بالذات فبالنسب اليه ما يناسبه وهو مقابل المح الذي هو الذم لانه متناسبة بهما (قوله لا ينفك ولا يقبل الزيادة) أى فهو وأخص بهم وأصح فكان الانسب عند ارادة الاختصار على أحد الأمرين انما هو بالذات لمزجه باعتبار معتقدهم وبهذا يتدفع ما عساه أن يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمل (قوله وشكر المنعم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل التنزل مع المعتزلة أى فنزلنا معهم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح ما يعنى المنة لكن يلزمهم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررنا ابن الحاجب على انه وجهه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم انما ذكرها واذم عقب ذلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اه وقال الكوراني بعد ان ذكر ان هذين الفرعين أى هذه المسئلة والتي بعدها

أو باستعانة الشرع فيما  
خفي على العقل كحسن صوم  
آخر يوم من رمضان وقبح  
صوم أول يوم من شوال  
وقوله كغيره عقل وشرعي  
خير منه ما يحذف أى كل  
منه ما وكلاهما وتركه كغيره  
المسح والاثواب لعلهم ما  
من ذكره مقابلها الانسب  
كما قال بامول المعتزلة فان  
العقاب عندهم لا ينفك  
ولا يقبل الزيادة والاثواب  
بقيلها وان لم ينفك أيضا  
(وشكر المنعم)

ذكرهما الاصحاح على سبيل الترتيل وقرارد لم ما وما يتعلق به ما مانسه اذا عرفت هذا عرفت  
 أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه أشار الى الشرع الاول بقوله وشكر المم  
 واجبا للشرع والى القرع الثاني بقوله ولا يحكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة الله  
 لانه لما بين أن الحكم خطايا الله تعالى وإن لاحكم عند أهل الحق سواء كثر المشايخ أو يذكر  
 بعد ذلك المذهب الخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر القرعين على سبيل الترتيل اهـ (وأقول)  
 أما أولاً ولا داعي من الترتيل في هاتين المسئلتين ليس أمرهما متعلقا على فقد قال الاصحاح في شرح  
 المسئلة بعد أن حكى قول المحصول وأعلم أن ما نحن متفق على القول بالحسن والتبع العاقلين فثبت  
 مع مذهبنا في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاح ما والى القول بالحسن والنتج العقليين  
 ثم يقولون ان بعد تسليم هذين الأمرين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اهـ مانسه اعلم  
 وقتل الله أن في هذا الكلام نظرا وبياناً هو أنه إن كان الحكم في هاتين المسئلتين لازماً له  
 القاعده لم وما قلنا لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القاطي على عدم الحكم في  
 هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعده أصلاً وذلك أنه قد علم اللزم القطعي لوجوب شكر المم  
 عتلاً ولأن الأشياء اهـ الحكم قبل الشرع بالعدل ومعنى كان المردوم القطعي واقعا لما حقت  
 أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يتقبل المعارضة ومعنى كان اللازم ملتبساً وكان  
 وقوع المردوم ملتبساً كمال الدليل الذي كوفينا بالمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والتبع  
 العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفي مذهبهم فلم يتقوا إقامة الدليل على  
 عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفي مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة قالوا وبأن لا نسلم  
 أهم القاعدة أصلاً اهـ وحينئذ فيجوز أن يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى الترتيل في  
 هاتين المسئلتين فلم يبدأ ما رآه وباحتمال ذلك يستدل الاعتراض عليه وعلى هذا فافهم على  
 هاتين المسئلتين بمصرحهما متابعاً للاصحاح وأقتد بهم في البطلان وأما الثاني فيجوز أن  
 يكون المصنف اكتفى بالإشارة الى الترتيل حيث أورد هاتين المسئلتين مع فهمهما بما قبلهما وما  
 بعدهما وقد قصد الاحتياط لاحتمال أن لا يصح الترتيل فذكرهما على وجه يستعمل الترتيل وعدمه  
 (قوله أي التناهي على الله تعالى الخ) فيه أمران الأول قال الكمال واعلم أن كلام الشارح  
 يقتضي أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور وأد  
 المشهور أن موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد بجمع ما أنعم الله عليه  
 الى ما شاق وأعطاه لأجله كصرف الطريق الى مصوعاته والسمع الى تلقى أو أمره وأتذاته وعلى  
 هذا القياس الخ اهـ (وأقول) بعد تسليم الشارح أن موضوع المسئلة المعنى العرفي بكون غاية  
 الأمر أن الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فإن الشكر بالمعنى الذي يشتهر من  
 جله صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك ولهذا قال شيخ الإسلام  
 والمطلب في ذلك سهل اهـ على أن يتقنا أنهم أبجل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في  
 قوله أي التناهي مانسه عرفه باللام ولم يقل دوناً كما قالوا فعل ينبغي الخ قاعدة لكل الجهد ومع  
 وأشارا بأن الشكر العرفي هو الشكر الشرعي المعروف بقولهم صرف العبد بجمع ما أنعم الله به  
 عليه الى ما خلق لأجله وأقوى قوة أو اللسان أو غيره من التفسير الجمل نحو ما في قوله تعالى

أي التناهي على الله تعالى

كقولنا هودا أو نضاري اه لكن فيه نظار من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول  
 الشارح بان في الموضوعين معنى كان وسأقي عنه ما أتقنه والثاني ان الشارح اعتبر كون التناء  
 لاجل الانعام والحد الشرعي المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبع في نفسه  
 الشكر بالتناء الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث أطلق التناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد  
 وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره أى أو التناء بغيره اه وقال الكمال لا يعني ان إطلاق التناء  
 على العمل بالاركان غير مانع الا ان يدعى إطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقسرا باللسان  
 والقلب اه لا يقال التجوز مجتمع في الحدود الابدانية واضحة لا تافهول القول بوجودة  
 وهي تقسمه الى هذه الاقسام وفي كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه  
 وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل التناء فالانعام أخذناه من كلامه  
 من ترتيب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول)  
 لا حاجة الى الأخذ المذكور لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر  
 من غير حاجة في إثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق  
 الإيجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فليحصل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول)  
 يمكن ان يجاب أما أولاً فبان عدم صحة التعاق مسلماً اذا أريد بالخلق به أنه صله حتى يكون  
 الخلق منه ما به لكن عندنا غير متعين بل وازان يتعلق به تعاقب السبب بسببه والمعنى لانعامه  
 بسبب الخلق الذي هو الإيجاد أى لاجل انه انهم بسبب انه خلقه فاجب ادسبب تحقيق انعامه عليه  
 أى لتحقيق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام وألا تتحقق الفرد سبب في تحقق  
 الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدراً كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله  
 والصحة الا ان يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما ثانياً فبان يراد  
 بالخلق الخاص بل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التصحيح وحسنه  
 لا يبيح اشكال في صحة التعاق بالمعنى الاول واستعمال المصدر في الخاص به أمر شائع فليتم  
 (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما يتفجره ولو قال بالوجود والرزق والصحة  
 كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما به من إمكان فتح الزاء أيضاً ووجه الاول في المذكور ان دفع  
 الاشكال عنه المخرج الى التاويل الذي ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعقد)  
 قال شيخنا الشهاب نفسه للتناء بالقلب وتعاقب الإيجاب الذي شرطه كون متعلقه فعلا  
 اختيارياً بالاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال على التحقيق لان المقصود بعلقه باسبابه  
 المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قل ان المذهب المنصور كون الادراك كفا لا فعلا  
 ولا انفعالا ولا اضافة كمال بكل من ذلك والمثله مبسوطة في مجملها ثم قال اعنى شيخنا المذكور  
 ثم في قوله بان يعقد الخ اشعار بان النعم عليه اذا أتى على النعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة  
 عنه لا يكون ذلك شكراً ولم أرى ذلك تقدراً اه ثم قال أيضاً في قوله بان يعقد بها أى  
 بالذ كورات من حيث هي خلق ورزق وصحة منبها منه قيل لامن أى حبيبة كانت وفي هذا  
 أيضاً اشعار بما مر اه (وأقول) أما التناء بالقلب فالشارح صورده بجمادى صريح كازى في  
 اضافة النعمة الى النعم وكذا التناء باللسان لان التحدث بالمد كورات انما يكون تناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق  
 والصحة وغيره بالقلب  
 بان يعمد انه تعالى ولم يأت  
 اللسان بان يتحدث بها



انما اضافها الله الان يمتنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثباتا للعالم بكونهم امثاله سبحانه تعالى وان لم  
 يصح بذلك وأما الثاني فيعبر عنه ما عاين في آثاره اشعارا باعتبار الانعام المذكورة فيه لان  
 الشايع هو الخشوع له تعالى فيحقق بدون اضافة العلم اليه تعالى غير انه لا بد في كونه شكريا من  
 ان يكون صدور ذلك لاسباب الانعام كما افاد ذلك قوله لا نعامة وقد سرح القنرى وغيره في تعريضهم  
 الشكرية ولهم فعل فخي عن تعظيم الدم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل  
 أي لا ينبغي ولا يهمل ما عاين على ان المعبر في الشكر كون الشايع لاسباب الانعام وان لم  
 يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المعبر وبشكل على الشارح ان تعريضهم هذا في  
 ان كلامي الشايع بالقلب والشايع باللسان لا يقتصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضا بصحة اعتقاد  
 الكمال لاسباب الانعام والثاني أيضا بصحة الكمال لاسباب الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا  
 قال القنرى واعلم انهم صرحوا بان الشكر باللسان اعتقاد انهم المعبر بصفت الكمال  
 أو اعتقاد انهم بصفة الانعام وأنه ولي التمس في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لاسباب انعامه  
 ١١ اللهم الان يعمل قوله بان في الموضوعين على التمثيل على ما هو عاين به تبعال ينبغي مذهب كما  
 تقدم بان ذلك في قول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضوع الثالث لغيره التشنز واعلم ان  
 غلبة الشايع بالقلب والشايع باللسان والثايع بهما معان كرمع قوله بعد في قوله بقلعه دعوة بني  
 لا ياتكم تركه صريح في ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله موابها ولم يتحدث بها ولا وجد منه  
 نحو خضوع أتم والمتبادر من شروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام في قوله السابق في الخطبة  
 وانما جاهد على التمس أي في مقابلة الام مطلقا لان الاول واجب مانعه أي بمعنى انه يقع واجبا  
 لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبده نعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالجد الذي ذكره وهو الحمد  
 اللفظي أو بالجد الموصى ١٢ والحمد في مقابلة الذم هو الشكر وسبق في ذلك مزيد (قوله كان  
 يصح له تعالى) قال شيخنا الشهاب فيتميل الشايع لغيره ولا يعبه ولا كان العبر صادقا على معتد ذي  
 افعال متباينة لم تزل الباء المشعرة بمحض ما قبلها في مدحها والابتن بالكاف المؤذنة بعدم  
 ذلك ١٣ (وأقول) حاشا له كما ترى ان الشايع بالاعتقاد مقتصر في اعتقاد ان الله تعالى ولي التمس وان  
 الشايع باللسان مقتصر في التحدث بالتمس وان الشايع بغير الاعتقاد واللسان أي بافعال الجوارح  
 غير مقتصر في الخشوع فلذلك أتى في الاولين بالياء المشعرة بالخصر وفي الثالث بالكتاب المشعرة  
 بعدم الخشوع ورد عليه أمران الاول ان هذا يأتي ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف  
 الشكر الشرعي المعترف بقوله لم صرف العبد الخ لان ذلك اعلم بالصحة اذا أراد بان في الاقارب  
 التمثيل لالخصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا يقتصر في اعتقاد ان الله تعالى التمس  
 والشكر باللسان عليه لا يقتصر في التحدث بالتمس كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك  
 التعريف وقد تقدم نفي العتري عن تعريضهم ما هو صريح في ذلك والثاني ان القائل ان يقول  
 ان كل ثناء به دل هو خشوع لله تعالى اذ لا يكون العمل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل  
 خدمة خشوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضا الا ان يمتنع ما قلناه فليست امل (قوله  
 واجب بالشعر) أقول فيه امران الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر  
 بالله في الذي يسميه الشايع اثم كما صرح به قول الشارح فمن لم تلبه دعوة بني لا ياتكم تركه

أو غيره كان يمتنع له تعالى  
 (واجب بالشعر) لا العقل

بشلاف المتبادر من كلام الله تعالى في الفروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا انتم على من عقل  
مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الآن بؤقول  
ما ذكره كان يراد باعتقاده ما ذكر اعتقاده بالوقوف بان يكون بحيث لولا لاحظ النعم ومولى الاعتقاده  
الله تعالى وبالله حدث بالوقوف بان يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصاها  
اليه من الله تعالى وبالله الخضوع الخضوع بالوقوف بان يكون بحيث لولا لاحظ عزه وقوته وعظمته رأى  
نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر  
العرفي بقوله هم صرف العبد الخ فسر قواهم فيه ما خلق لاجله بما كلفه اه والثاني ان  
الترافى في شرح المصنوع قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق بفرع  
النصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالوقوف او اتعل او الاعتقاد لذلك لما قيل لرسول الله  
صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماء انه هل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما  
تأخر فقال لا الا كون به ما شكروا فسمى صلاته شكرا وهي فعل وقول واعتقاد وقال تعالى  
اعلموا آل داود وشكروا فجعل جله شربهم شكرا الى ان قال فكل ماله تعالى فيه طلب فقه له  
طاعة ان طلب فقه له او ترك طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله  
نعالي فيكون فعل جميع الواجبات والمدوبات وترتيب جميع الحرمات والمكروهات شكرا لله  
تعالى كما في الافعال والاقوال والاعتقادات لكن اعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة  
الله تعالى وأذناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع  
وخسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأذناه اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث  
الثاني اذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات  
والمدوبات غير واجب بل الواجب من هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب  
اجماعا صح باعتبار المجموع لاعتبار كل فرد من افراده فبتعين تحرير الدعوى ولا يوثق بالفاظ  
بوجه ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا  
أو أقوالا واعتقادات أو تروكا أو تأتيا ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو  
الطاعات المستدوية (قوله فمن لم يبلغه دعوتي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب  
وان أفاده ذكر الدعوة اه ويبي الكلام في التعبير بالرسول فيما بعده مع ان ذكر البعثة  
يفيده والاعتذار بالافتقار ليس بذل والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول  
فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الامور أى العقائد والفروع ولا يجب توجده  
ولغيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتي  
زيادة تعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق بالخبر  
مع كونه استقراعا ما في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه (وأقول)  
كون المزج بصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعاً وكونه بصيره كالكلام الواحد  
لوسلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيشيد انتفاء  
وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يشهد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس  
الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى سبانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فمن لم يبلغه دعوتي لا يابى  
بترك خلاف الاعتدلة  
(ولا حكم) موجود (قبل  
الشرع)

المذهب الحق قال ارح مضطرا الى التصريح به بل هذا في المعنى بقرينة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لم يحد في تقديره موجودا لا اعتبارا على ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قواه لم الكون العام  
 يجب حذفه لا نقول وجوب حذفه في كلامه لا في ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيان  
 والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الطرف اعني قبل الشرع بخلق الحكم ويدل عليه  
 انه لو تعلق به كان متصوفاً بالثبوت لا بالاعتقاد شبيه بالمضاف مع ان المتبادر من انظر المتن والمعروف  
 فيه ضبط لفظ الحكم بقضيه بالاعتقاد نعم ذهب الدهادوني الى جواز نصب الشبهة بالمضاف  
 مع اسقاط توقيت وعليه ظاهر الامتناع لما اعطيت ولاه على الامتناع وعلى هذا ابصر التعلق  
 المذكور ويقدرنا بالخبر ونحذف أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلاً (قوله أي البينة لاحد  
 من الرسل) أقول ظاهره ان مورد المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب  
 رحمه الله الشرع هنا ذلك قدره عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجب  
 بان اقول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليه ثم اجمعين وليس قبله نبي اه ووافق ذلك قول  
 الامام الحلبي في باب من لم يطلع الدعوة من متابعه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلاً بمنزلة  
 ذا رأى وتقرر الا انه لا يعتد بدنياً فهو كافر لانه وان لم يكن مع دعوة نبي صلى الله عليه وسلم فلا  
 شأن له مع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وطاول ازمان  
 دعوتهم وروى عن عبد الله بن ابي نعيم وهم والذين كفروا بهم وطال قهرهم فان الظاهر قد يبلغ  
 على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع اية دعوة كانت الى الله قتلوا ان يستدل  
 اهل الله على صحتها وهم من اهل الاستدلال والنظر كان بذلك سر مناع الدعوة فكفر والله اعلم  
 وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من ثبت اليأس ما نرى  
 ان ذلك يكون فان كان فاعلمه على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد  
 من انضمام النقل وهذا مبرح في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من  
 الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمد  
 المروي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب  
 من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا واستخذ قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت يعلمهم  
 دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم في اعتقاده حتى قال فن بلغته  
 دعوة أحد منهم يوجه من الرجوع تنصير في البص منها فهو كافر مسخى للعذاب فلا تقدر بقول  
 كثير من الناس في حاجة اهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا  
 في الجاهلية في النار وان ما يدسج الجمل خبر منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذي  
 عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون  
 وقد صرح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم  
 تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز ان يكون تعذيب من صرح تعذيبه منهم لا مريض حص به يقتضي  
 ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قبل في الحكم بكفره واللام الذي له المضمر عليه السلام مع صباه  
 وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاساطير مقصور على من غيرهم بل من اهل الفترة بما  
 لا بد منه كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة ولا القول

أي البينة لاحد من الرسل

بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال امام الحرمين اننا لا نعبد أصلاً ونوعاً إلا بعد الدعوة ولو أمكن  
أن يكون من ثبت بعد ذلك من أتباع من بقي شرعه اذ ذلك كعبى صلى الله عليه وسلم لم يسبق  
اشكال أصلاً وقد رد الإتيان شرح مسلم ما تقدم عن النووي بأن كلامه مشتاق لحكمه بأنهم  
أهل فترته بأن الدعوة بلغهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترته لأنهم اسم الأمم الكائنة بين أزمنة الرسل  
الذين يرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني ثم قال ولما دلت القواطع على أن لا تعذيب حتى  
تقوم الحجة علينا أن أهل الفتره غير مذبذبين اهـ لكن ما زعم من التناقض منوع بل هو غلط لان  
النورى يكتب في وجوب الإيمان على كل أحد ولو غلبه دعوتهم من قبله من الرسل وإن لم يكن  
مرسلاً اليه كما تقدم عن الطليعي وغيره وحديثه فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه  
العرب من عبادة الاوثان أهل فتره لأن من تقدمهم من الرسل غير مرسل إليهم وكونهم بلغتهم  
دعوة أولئك الرسل إلى التوحيد وانما كان يصح ما توخوه من التناقض لو ادعى النورى أن من  
تقدمهم من الرسل مرسلون إليهم مع أنه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النورى في غاية الظهور  
فبأن كذا وليس فيه ما يؤيد ذلك فتوهم بوجه وليس أهل الفتره من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقاً  
بل من لم تبلغهم دعوة المرسل إليهم وهو لا المذكور كذلك لأن من قبله لم يكن مرسل إليهم  
ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الأئمة بثبوت الفتره بين رسالتنا صلى الله عليه وسلم  
ومن قبله وظاهر ان الكلام في غير أمه عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص  
الفتره بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسل إليهم ولا أدركوا الثاني فهم  
أهل فتره ثم بلغهم وهم مما تقرران النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الإيمان بخلاف الشرع فلا  
خلاف في انما لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر من ما اتفق عليه  
المال من الشرع هل هو كالأيمان حتى يجري فيه هذا النزاع نفسه نظر وإذا تقررت ذلك فيمكن  
جعل كلام المصنف والشايع على القول الثاني بأن يراد أنه لا حكم أصلياً وفي رعاية ما بعد  
قبل بعثة أحد من الرسل اليه وإن بحث إلى غيره (قوله لا تنفاه لازمه حيث نذكر) أي حين اذ  
لا شرع فهو ظرف لا تنفاه ثم بين الالزام بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب  
الثواب والعقاب ليس لازماً للحكم لأنه يفتك عنه وذلك ينافي الالزام ألا ترى أنه بعد تحقق  
الوجوب بعد البعثة بأن بلغ الرسل ودخل وقت الظاهر منسلاً لتحقيق الحكم وهو وجوب  
الظهور مع أنه لم يتحقق وجوب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضاً هذا الدليل يتقيد برسمه انما ينهض لنفي  
ما كان ملزوماً للثواب والعقاب دون غيره كالإباحة مع ان المقصود نفي الجميع وايضاً فلا معتزلة  
ان يمنعوا كون ما ذكرنا لازماً مطلقاً الجواز ان يكون لازماً بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه  
قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الأول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على  
الفعل والترك لازم لتحقيق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى أنه يلزم من تحقق الوجوب  
مثلاً كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الـ يكون متحقق  
بعد البعثة غير منحقق قبلها فله من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب  
على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام  
وأما الثاني فبأنه لا فاعل بالشرع فاذا اتفق ملزم الثواب والعقاب اتفق غيره أيضاً وأما

لا تنفاه لازمه حيث نذكر  
ترتب الثواب والعقاب

الثالث يجوز به ان المعتزة تقولوا ان ذلك لازم مطلقا حيث انتروا الاثم قبل البعثة على ما دل  
 عليه قول السارح بالاثبات بفرقة خلافا لمعتزة واذا كان لازما عندهم مطلقا فاننا قد قبل البعثة  
 كما دللت عليه الآية يدل على انتفاء ملومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كان  
 من دين حتى نبعث رسولا) فيه امران الاول قال الاصفهاني في شرح الحصول واعلم ان  
 الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقدرنا تحصيل غلبة الطغى في المسئلة فان كانت المسئلة  
 عامة فلا يمكن اثباتها بالادلة الكلية ثم اورد ان المراه من الرسول في الآية العقل سلما لكن  
 الآية تدل على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي معاقبة التعذيب سلما لكن ليس في الآية  
 دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلما لكن لا يلزم من نفي المأخذة قبل  
 البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سنة وطاعة المؤاخاة بالهرة ثم اجاب عن الاول بان حقيقة الرسول  
 النبي المرسل والامل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن العظيم القدر والتعبير عن  
 نفي التعذيب مطلقا في المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أسدا ويلزم من  
 ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به  
 وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا  
 يدل على عدم الوجوب قبل البعثة في ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع تجاوز عن الذنب  
 بالفسرة فقلية البيان والثاني ان الامام في نفسه يبره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت  
 الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذلك باطل حال بيان الملازمة من  
 وجوه أحدها انه اذا ما اشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى واطهار العجزة فله يجب  
 على المستمع استماع قوله والتأمل في مجزاه أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان  
 وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فثبت الوجوب العقلي وان وجب  
 بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع  
 حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قوله اني أقول يجب قبول  
 قوله وهذا الثابت للنبي نفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كافي الاول ولزم اما  
 الدور والتسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم  
 بعضها فلامعنى للايجاب والتعريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فله قول اما  
 أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى  
 الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب  
 بالعقل فهو المفسود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب رتب العقاب عليه  
 وجب شي بعد ان تقسم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز  
 من الله تعالى ان يعقوب العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب  
 حاصله مع عدم العقاب فليس الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف  
 من العقاب وهذا الخوف حاصل لبعض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا  
 الخوف ويثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل  
 فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الثم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الثم

بقوله تعالى وما كنا معذبين  
 حتى نبعث رسولا أي ولا  
 متبشرين فاستثنى عن ذكر  
 الذنوب يذكر عقابه من  
 العذاب

فعلى هذا ماهية الوجوب انما تستقر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل  
فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه اه كلام الامام (واقول) يمكن ان يجاب  
عن الاول بانه اذا اظهر المجتزعة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقر في محله فيجب قبول قوله  
في كل ما ينحصر به عن الله من غير لزوم من اثبات الشيء بنفسه او الدور او التسلسل وان  
كان ثبوت ما اخبر به بالشرع معنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمجزة عن الله بذلك  
وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قوله اني أقول يجب قبول  
قوله حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قوله لانه ثبت أن رسول الله  
فيجب صدقه في تصديقي في كل ما أقدمه وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل  
ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما يخفى على العقل كما تقدم  
شرح ذلك في الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ما حكمناه هنا من قول  
المعتمد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الأفعال ما لا يدرك إلا بالشرع وقوله فان حسن وم  
آخر رمضان وقبح صوم أقول شوال عملا لاسيما للعقل اليه ومن قول الموافق وشرحه وقد  
لا يدرك العقل إلا بالضرورة ولا بالنظر ثم قوله ما فادراك الحسن والتعجب في هذا القسم موقوف  
على كشف الشرع عنه ما اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا  
القسم ليس إلا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتمد لم تصح التوبة مع موافقتهم  
لتأني هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل بغوايه ما ذكرناه أولا بل صرح  
في شرح الموافق بانه ثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتراح المجزة  
ويمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين مانسه لانا  
بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المجزة المخارطة للعاد وتوكل المبعوث  
اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا  
يجوز له مكلف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال لحرمان العادة بإيجاد العلم عقب النظر  
الذي هو متمكن منه اه فلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر ثبت الوجوب باخباره وهو  
ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار  
لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فلي تأمل وعن الثاني  
بان وجوب الاحتراف عن العقاب ليس أمرا اجتماعيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد  
الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أولا لزمه اذا احتراز ليس الا بالاثبات ~~بـ~~ كذا الذي هو  
الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أولا لزمه فوجوبه وجوبه فلا يلزم التردد المذكور  
وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تستقر بسبب حصول الخوف من العقاب  
أن حصول الواجب في الخارج بالاثبات به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك  
مع اننا لانسلم أن الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وان اراد أن يتحقق وجوب  
الواجب أي تعلق وجوبه بالـ ~~كـ~~ الذي هو التعلق التخييري متوقف على حصول الخوف  
المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذي هو ظاهر في تحقيق معنى التكليف) قال شيخنا  
الشهاب أي لان دلالة العقاب على وجود معنى انقضاء التكليف ان لم تكن الاضاقه بيانية أو على

الذي هو ظاهر في تحقيق  
معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون  
 الا بئى تركه شئ ملزم به من فعل وتركه والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع  
 في الوجود للعلم به أخرى وما يدل على شئ بلا واسطة اظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة  
 بها اه (قوله) وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه (الخ) فيه امر ان الاول  
 قال شيئا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكام قبل الشرع مع ان خطاب الله  
 الذى فسر به الحكم قديم قايما بار الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب  
 من أمور فاذا انتفى واحده منها انتفى هو والتعلق التخييري برز منه وهو منتف قبل الشرع  
 فانتفى الحكم اه والثانى أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام  
 النفسى الا ترى وانما هو الجسوع الذى منه الكلام النفسى الا ترى وتعلقه التعلق التخييري  
 وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه  
 مكلف فانه يقتضى توريقه التعلق ما عاقله على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل  
 الشرع لظهوره ظاهرا تاما في أن المبنى قبل الشرع نفس الحكم لا شئ خارج عنه كتعلقه وبلى  
 على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره وأصر بوجه بلا ضرورته الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث  
 صرح كلامه بما ذكرناه نازل له ولوعن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وما سبق ولا  
 اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا فاطح على خلاف ما قال ومن حفظ نتيجة  
 على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحبة فيه حتى اشتد رانه لا مشاحبة  
 فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن  
 والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من ان يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه  
 على ذلك أيضا لانه أمر يمكن لا يصد عنه فضل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات  
 التى لا جبر فيها كما نقرر وحديث فاطمة الكمال ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك الطائفة  
 فاسد فلا الثبات بها (قوله) بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم وقوف) فيه أمر ان  
 الاول قال شيئا العلامة الك أن الفصحة والحديث المطابق لما فى نفس الامر ولا يخبر عن  
 الشأن ويقرر الاجماع صادقة عليه فتقول المصنف موقوف لا يصح ان يكون خبرا عن الشأن  
 حيث نزل هو خبر لمخدوف أى الشأن فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو  
 صادق على الشأن يصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال  
 الشأن موقوف بل الموقوف وجوده لان نفسه اه وبعبارة فى حاشية قوله موقوف لا يصح أن  
 يكون خبرا عن الامر بمعنى الشأن اذا الشأن فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع  
 لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشأن هو وقت وجود الحكم والموقوف هو  
 وجوده موقوف خبر عن هو وأنه محذوف عائذ الله على وجود الحكم اه (وأقول) ما ذكره  
 من انه لا بد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يشترط فيه ويحتاج الى نقل فاهم  
 انما ذكره ذلك فى التفسير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن  
 كذلك وكمن الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولوسم فلا يتعين  
 ما ذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخيير بينهما على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن خبر

وانتفاء الحكم الذى هو  
 الخطاب السابق بانتفاء قيد  
 منه وهو التعلق التخييري  
 (بل الامر) أى الشأن فى  
 وجود الحكم (موقوف

الشأن بغير خلاف للبصريين كما أنهم جوزوا حذف إحدى الجملتين الخبرية عن ضمير  
 الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخرج كلام المصنف على حذف إحدى الجملتين  
 على قولهم أيضا وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدّم بقوله موقوف أن الخبر مفرد  
 فيحتمل أنه يمنع وجوب كون الخبر جملة إذا عبر عن الشأن بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرج به على  
 قول الكوفيين من جواز الانخبار بغيره والامر الثاني أنه يمكن تفسير الامر في كلام المصنف  
 بالوجود أي بل وجوده موقوف ويمكن حل كلام الشارح على ذلك فقوله أي الشأن في وجوده  
 أي وهو تقرر وجوده أي ثبوته أي بل تقرر وجوده أي ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا  
 اشكال بوجه عن صحة افراد خبر الامر (قوله الى وروده أي الشرع) أقول ان اريد به  
 البعثة كما يفسره الشارح بالزم وصف البعثة بالورود لا يفتي ضعه اذ البعثة هي الارسل  
 ووصف الارسل بالورود ليس بظاهر وان اريد به الاحكام لم يحسن الاشراب اذ التقدير  
 حينئذ لاحكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود  
 الاحكام البعثة فاما مل (قوله اشار بهذا) أي بقوله بل الامر موقوف فن قال بالوقف بل  
 معنى ان لا تدري هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود  
 الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه إشارة الى انه كان  
 الاولى تعبير المصنف بعلى بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثاني انه قد تسلسل هذه  
 العبارة بانها تضمنت توقف الشيء على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام  
 هي الشرع ولهذا يفسر منها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل  
 المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان  
 دفع هذا التقادير بان الموقوف وجود الحكم او الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا  
 لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو  
 فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لاحكم قبل الشرع لاحكم قبل الحكم أو لا شرع قبل  
 الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول  
 فلما قبلنا متناقض في العبارة لان قولنا لا يوجد جسد الحكم قبل وصوله مضمّن نفي الحكم قبل  
 وصوله بقوله لا يوجد جسد الحكم الخ وانما به بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته في نفسه ونفي  
 الوصول عنه وبجواب ان الشرع هذا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كالتقدم في كلام  
 الشارح فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع  
 ان الاحكام المرادة عنها هي الشرع بل الاحكام هي الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع  
 هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافي ذلك وقوع الاحكام في تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر  
 وسبب أن كلامه تعالى ذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفاء قبله وجوده بعده) قال شيخنا  
 العلامة أي محتو مفهومه احتموا الكل على ما في ضمنه ومن العالمون بالانتفاء قبل الوجود  
 بعده سار جان عن مفهوم توقف الحكم لزمانه على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف  
 لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده ثم يلزم هنا لخصوص  
 كونه الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم للتوقف فتأمل اه (وأقول) فيه ابجاث

الى وروده أي الشرع  
 أشار بهذا كما قال الى انه مراد  
 من عبرته في الأفعال قبل  
 البعثة بالوقت فلا يسح لنا  
 ان نفي منها الحكم فيها ويل  
 هنا الانتفاء من عرض الى  
 آخر وان اشق على الاقل  
 اذ توقف الحكم على الشرع  
 مشتمل على انتفاء قبله  
 وجوده بعده



الاول انه ان اراد بقوله أي محتوته ومعه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه  
 ادعى أن مقتضى وقت الحكم على الشرع محتو على الانتفاء قبل الوجوب بعد المذكورين  
 احتواء الكل على مافي ضمنه وان ذلك متصور بل الانتفاء والوجوب المذكوران خارجان عن  
 مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتو باعلهما كذلك فهو واعتراض ساقط اذا انفصل  
 لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يجعله عليه ثم يعتز عليه بل يجوز أن يكون  
 معناه الاستمرار ومن ثم قال شيئا الشهاب قوله مشتمل أي محتو عليه احتواء الزوم على لازمه  
 لا احتواء الكل على مافي ضمنه اذ من البين ان الانتفاء قبله والوجود بعده متاربان عن مفهوم  
 توقف الحكم لازمان له اه وان اراد مجرد البيان فكلما من متاقتض اذا الاحتواء الذي ادعاه  
 منافي لقوله ومن المعلوم الخ الثاني ان قوله على أن الخ اراد به الاعتراض كان في غاية  
 السهولة لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لانه بل مراده انه مفهوم التوقف  
 للغير كما سنبينه اليه الثالث ان قوله نعم يلزم ما الخ فيه تدار ما هو اذ لا نسلم أن الشرع محتو أي  
 احتواء الكل على مافي ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هالان الشرع فيحقق بدون التعليق  
 التصريحي المتعبر في مفهوم الحكم اه والمراد من الحكم هابديل تحقيقه قبل البلوغ والعقل  
 ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليه التعليق التصريحي وبديل قوله في تعرض الرسول  
 انسان أو حي اليه بشرع واهم بقلبه جعلوا التبليغ المتوقف عليه التعليق التصريحي شارعا  
 معنى الشرع ولا ينافي ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه الله من  
 الاحكام لانها هال بمعنى أمر الحكم الله - ان أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعليق  
 التصريحي لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لطلق الاحكام أعظم من ان تصحب التعليق التصريحي أولا  
 ولكونه اسم للاعظم احتجوا في تعرض الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بانه ينبغي في محصة  
 الاحتواء المذكور عرض ذلك الذي للشرع وان لم يعتبر فيه فليقتضى في الوجه في بيان الزوم  
 ان يقال انه ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان  
 يتحقق التعليق التصريحي ولا بد فاذا حكم توفقه على الشرع لم انتفاء وقيله وجوده به دله وما  
 واحدا كما لا يخفى وقد ظهر مما تشرروا الشرع والحكم هاتين متغايرتان ولو بالعموم والمنصوص  
 على ما قررنا لا اعتبارا لتعلق التصريحي في الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافا لما ذهبوا اليه من  
 اتحادهما (قوله وحكم المتعة العقل) فيه أمور الاول قال شيئا العلامة فعل هالايصبح ان  
 يكون التفسير لانهم لم يصبوا العقل كما قبل نفسية الفاعل الى اصل الفعل كسفته نسبتة للفعل  
 أي نسبوا العقل انه كما اه الثاني ليس المراد يكون العقل كما عدهم انه متشبه بالحكم اذ  
 المتشبه له اتفاقا وانهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحيد  
 فبقائه قوله وحكم المتعة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن  
 العقل يحكم أي يذرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للعقل والعقل الذي يتعلق بالحكم  
 ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا يتسكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو  
 باعتباره لازم الاول اذ يلزم من ثبوت الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالحق الذي ارادوه  
 من ان الحكم تابع للحسن والقبح الذي يتعلق فثبوت قبل الشرع في تلك التبعية فلا ادراك

لنبتة لها عندهم وحيد فيستقيم كلام المصنف في هذه المقالة وإن أوجعت والثالث أنه قد  
يقال إن هذا مكر مع قوله السابق وعني ترتيب الأدم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة  
فإنه يضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بأن  
ما هنا أعم مما تقدم لشعوله جميع الأفعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب أم  
(أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريحا بتحكيم العقل لاحتمال  
التوقف وأيضا فمما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فإن لم يقض الخ وأيضا  
فقد يكون ذكر ما هذا مع استفادة حكمه من إبطال قاعدة الحسن والقيح العقلين المبني عليها  
قول المعتزلة فيما تقدم إشارة إلى ما صرحوا به من إبطال حكم العقل قبل الشرع وإن سلمنا ذلك  
القاعدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك (قوله في الأفعال) فيسهل أمر إن الأول قال شيخنا المشهور  
ينبغي اعتقادات المعتزلة العقل كما في الأفعال فالإدراك بقدر ذلك عليه حكمت وليس المعنى  
جعلته كما لا يخفى اهـ (وأقول) لا ينبغي منع تعلق الجوارح بحكمت ووجوب تعلقها بقدر دل  
عليه حكمت وما ذكر من التدبير لا ينبغي ذلك الثاني أنه ينبغي حل الأفعال على ما يتم أفعال اللسان  
وأفعال القلب كالاعتقاد والتدبير بالمشاهدة في عدها أفعالا وهذا الحكم لا يخص الأفعال  
بالمعنى المتبادر منها (قوله فما قضى به) أن كانت مأمورة فالتدبير فالذي أي فالحكم الذي  
قضى العقل به أو شرطية فالقدير فأي حكم قضى العقل به والمراد اقتضائه إدراك ثبوت ذلك  
الحكم كالأباحة والوجوب لذلك الذي كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالعقل في الحكم الذي أدرك  
العقل ثبوته لذلك الشيء أو فأي حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء (قوله في شيء منها) أي  
في فعل من تلك الأفعال (قوله ضروري) قال شيخنا العلامة نقل عن الأئمة أن الضروري  
يعاني على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء تاما  
بكل المنة المضطر وظاهر أن الأولين لا يتعلق بهما حكم كسبي أي في قوله والصواب  
استمتاع تكليف الغافل الخو النفس في الهواء أشبه بالثالث منه بغيره فالإباحة فيه لا في تركها  
بالمعنى الأعم من الأذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره المضد في كونه  
الموافق وشرح ابن الحاجب واسقاطه أو فرق بقصرهم تعلق الأحكام الشرعية على الأفعال  
الاختيارية اهـ (وأقول) فيه أمر إن الأول أن قوله فالإباحة فيه لا في تركها بالمعنى الأعم  
من الأذن في الفعل الصادق بالوجوب أي وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما إذا  
ترتب على ترك النفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما إذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب  
على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما إذا لم يترتب على فعله ولا تركه لمصلحة ولا مفسدة فيستوى  
طرفاه بل ينبغي أنه قد يكون حراما كما إذا ترتب عليه مفسدة كتشفس يترتب عليه محرم كالقتل  
وقد يكون مكرها بل يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فيشتمل الضروري  
أيضا إلى الأقسام الخمسة ويحجب عبا اقتضاء ضنيع الشارع وغيره من تخصيص الانقسام  
إلى الأقسام الخمسة بالاختيارى والاختصار في الضروري على الإباحة به باعتبار الغالب  
(فإن قلت) الأحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يمكن من فعله وتركه والضروري ليس  
كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار إليه الشيخ بقوله والنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ

في الأفعال قبل البعثة فما  
نقضى به في شيء منها ضروري  
كما تنقش في الهواء  
أو اختياري

من حل الضرورى حتميا على المعنى الثالث وهو ما تبين من المطابقة اليه <sup>دعا</sup> تاما والضرورى هو  
 الحق لا بد ان الاختيارى على هذا يفرض الكلام فى نفسه يمكن من زكته وتركه وان كان  
 الظاهر ان الشارح اراد ملية فى من الحصول لان اظهاره تابع له فيه اما ما لم يذكره  
 فلا يتعلق حكم على ما ساقه والثانى اراد قوله وقسم الضرورى الى ذكره <sup>المتعلق</sup> بالحق غير موجب  
 امان انه قد لم يذكره في كتابه فلا تلتزم منع انجاء المعنى وقد ذكر الامام فى الحصول قسم  
 الضرورى لكن على وجه يدل على انه اراد به ما لا يمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع  
 فى حكم الاشياء قبل الشروع انتفاع المكلف به انتفع به اما ان يكون اضطراريا كالنفس  
 فى الهواء وذلك لا يقمن القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوز بان يكلف بالابطاق اهـ وقيل  
 الاسوى فى شرح المباح عنه فقال وسأصله ان الاعمال الصادرة عن الشخص قبل بدء الرسل  
 ان كانت اضطرارية كالنفس فى الهواء وغيره فى الحصول والمختب انما اغترع منها  
 قطعا حال فى الحصول الا اذا جوز بان يكلف بالابطاق وغيره من الشارح وصاحب التوصل  
 عن هذا بانه ما ذور فيه وفيه نظرية يأتى فى آخر هذه المسئلة ان عدم التمتع لا يستلزم الاذن فيه  
 لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والقرن عدم رورده اهـ  
 (اقول) ويكفى دفع هذا التعر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم  
 ثابتة قبل الشروع ومن حاسر الشارح الحق بالقطع باباحة الضرورى واما انهم قسم الضرورى لان  
 تعلق الاحكام الشرعية على الاعمال الاختيارية فلا تلتزم بالثانى <sup>كقسم</sup> الضرورى لان  
 الظاهر انهم ارادوا بالاختيارية التى قصرها الاحكام الشرعية عليها ما يمكن الانسان من  
 فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى الحصول عليه هنا كما تقدم بيانه بجامع  
 الاختيارى بالمعنى المذكور والنفس فى الهواء يمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة  
 بتركه فان فرض انتهاا الحلال الى حيث لا يمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حيثئذ وهذا  
 بخلاف حركة الرقش لعدم التمكن من فعله وتركها وبخلاف النزول من شاقق ادم التمكن  
 من تركه بل ومن قوله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كباقي فى قول الشيخ واستاقله او فى الخ  
 فيه نظير لا يوافق ما اشار الى حل الضرورى عليه هنا كما بين ثم رأيت الفرائى قال فى شرح  
 الحصول ما نه قوله فى اقل المسئلة قوله ما يضطر اليه كالنفس فى الهواء وقوه لا بد من  
 القطع بانه غير ممنوع منه فهو مه انه يجوز ان يكون سباحا وليس كذلك بل لا يجوز ان يتعان  
 به حكم شرعى البتة فاننا فى من شاقق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى بسبب ان  
 المساعدة ان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز ان يفعله الانسان ويتركه اما ما بين فيه القول  
 او اترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف بالابطاق اهـ وهو مترجعه على ما انتزعت عبارة  
 الحصول من تصوير المسئلة بما لا يمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستفاء الذى ذكره  
 (قوله تلخصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى تلخص ذلك الاختيارى لانه كونه من  
 جهة الاختياريات فقط بل لا امر اختص به واللام فى تلخصه متعلق بقضى والباقي بأن متعلق  
 بقضى أيضا لكن مقيدا بالمحصول والتميز فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالمحصول  
 اهـ وقال شيخنا الشهاب والباقي بان سببية اهـ والمعنى على تعلق لام تلخصه بقضى انما

تلخصه بان أدركه متعلق  
 أو مقيداً أو امتناعاً

قضاؤه ملاحظه أمر يخص ذلك الشيء كان يشغل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا يتأق نعلقه  
 بقضى بالاختيارى قوله الآخر والاختيارى لخصوصه ينقسم الخ لآن لخصوصه فيه متعلق  
 بنفسه بالاختيارى وهو موافق للمعنى لتعلقه بقضى فتأمله (قوله فامر قضاؤه فيه) أى  
 فقتضاء العقل فى ذلك الذى قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فاقضى ولك ان تقول  
 جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد منه من ضمير ربطه فان لم يقدر هنالك محذور وصاحبه  
 وان قد يراد بان فليس الاصل فامر قضاؤه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان  
 قوله أمر مستدرك لافادته لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا لا  
 قضى به فيه غاية انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضاؤه بيانية سائلا انما غير  
 بيانية فالمراد بالامر كونه الضرورى مقطوعا بايحتسه وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين  
 القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال  
 شيخنا العلامة فى قوله فامر قضاؤه ماضى أى تفصيل مقضى قضاؤه فيه فامر واقع على  
 تفاصيل المقضى وبذلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضرورى الخ اه وتقول شيخنا الشهاب  
 فالمراد بالامر كونه الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يفتى  
 ما قبله استدراكه على الاستدراك من ان ما بعده هو عين قضاء العقل وأى دلالة ذلك على  
 الاستدراك (قوله والاختيارى لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجارية على ينقسم أربا بالمضى  
 مفسدة أى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعلة  
 بخرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يفتى ان الضمير المضاف اليه فى  
 قوله فعلة عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر  
 فلا إشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى  
 الإشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم  
 المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر  
 والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما  
 الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتبارا على  
 انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ  
 عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ونشأ وحصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق  
 الكلام وما قبله الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم يحتاج الى تشديد  
 لكنه يستفاد من مقابلته لان وصف أحد المتقابلين بنى فى مقام تمييز قرينة ظاهرة فى اختصاصه  
 به وانتهائه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة  
 استفادتها من المناظرة والحذف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور وقوله وأعلى مصلحة فعلة أى ولم  
 يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلة لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متدولا لواجب وقوله  
 أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكره فلا يكون ضابط المكروه متدولا للحرام وقوله  
 وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فباح أى وان لم يشتمل باصطفا لكل من فعله وتركه على مفسدة  
 ولا مصلحة بقرينة مقابلة لما تقدمه بقرينة عدم تخصيص قاعلى الاشتمال بخصوص الفعل

فامر قضاؤه فيه ظاهر وهو ان  
 الضرورى مقطوع بايحتسه  
 والاختيارى لخصوصه  
 ينقسم الى الاقسام الخمسة  
 الحرام وغيره لانه ان اشتمل  
 على مفسدة فعلة فحرام  
 كالظلم أو تركه فواجب كالعدل  
 أو على مصلحة فعلة فمندوب  
 كالاحسان أو تركه فمكروه  
 وان لم يشتمل على مفسدة ولا  
 مصلحة فباح

أو الترك كأنه لم يقم السابق فانه لما صافى الاشتغال بقياسه الى خصوص الفعل تارة والترك  
 أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة المسبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتغال هنا الى أعم من  
 الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطلق به شيخنا العلامة هنا وبعده شيخنا الشهاب من أن  
 شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والتقسيم المسمى بالمدبوق مادي بالواجب للاختلاف  
 طرفي المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه مادي على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى  
 بالواجب مندوقاً أيضاً بالحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين ومن ان التعمير في قوله وان لم يشغل ان  
 عادة على العقل ذى الطرفين كما هو الظاهر الملتزم في التعمير على الفعل لا باعتبار خصوص فعله بل فقط ولا  
 الطرفين المتعاطفين باوهم فافعله وتركه كزعم في طرف فعله تناول المكروه أيضاً وفي طرف تركه  
 تناول المدبوق ووجب سقوط هذا ان التعمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله بل فقط ولا  
 باعتبار خصوص تركه فقاما بل باعتبار تناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كالتين  
 فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولاً تارة خصوص فعله وتارة خصوص  
 تركه ثم أطلق في مقابلة ذلك إشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله)  
 فان لم يقض العقل في بعض منها قال شيخنا الشهاب هو يوجب جزئاً لا كلياً لان ليس بعض سور  
 السالبة بالجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة بالجزئية لا بما يوجب من نواظر العبارة  
 من العموم لوقوع التكررة وهي قوله في بعض سابق التي اه (قوله نصوصه) متعلق يقض  
 أي فان اتفق قضاءه من جهة الخصوص فلا ينافي في قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين  
 الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية التللف المذكور المشغل على القول بالقضاء ولا يبين  
 ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال  
 لان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضى للنصوص بحكم معين بان أدركه مصلحة أو مفسدة  
 أو انتفاء مما وتارة لا يقضى لنصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل للعموم له - عموم دليله اه (وأقول)  
 هذا الكلام من الشيخ يقتضي حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال على الاجاب  
 الكلوي وقد نظرفه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما يجني على العقل من أن  
 العقل لا يصحكم في بعض الانعزال والماسب لذلك حمل تلك الجملة على الاحمال ويستند فلا توهم  
 تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله مما تقتضي) أي وهو المصلحة  
 والمفسدة في الفعل أو الترك وانتفاءهما عنهما (قوله في قضاءه فيه) أي في ذلك البعض للعموم  
 دليله أي دليل المقضي به اذ الدليل بالحقيقة انما هو قوله مقتضى به الذي هو مدرك العقل وقضائه  
 معاً اذ كما قالها في دليله للقضاء بمعنى المقضي به أو لعمري به المقدراً راضاه للقضاء أي في  
 مقضى قضاءه أي في تعيين قضاءه بمعنى المقضي به أو في تعيين مقضى قضاءه ويمكن عود هذا البعض  
 بنوع مساحته (قوله للعموم دليله) متعلق بقضائه أي دليل لا يرجع لنصوصه بل لمبايعه وغيره  
 (قوله على أقوال) أقول قد يستكمل جعل الاقوال في القضاء بالتالي اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان  
 التللف في تعيين المقضي به الا أن يكون في الكلام مساحته وتقلباً أو اذ بالقضاء أعم مما هو  
 على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما في الثالث اذ فيه قضاء بأحد الامرين  
 من غير تعيين (قوله ذكرها) أي تلك الاقوال بمعنى المقولات والماتنيدات وجد ذكرها ان الهام

(فان لم يقض) العقل في  
 بعض منها لنصوصه بان لم  
 يدركه شيئاً مما تقتضي  
 كل النواكفة فاختلف  
 في قضاءه له عموم دليله  
 على أقوال ذكرها بقرينة  
 (قضاءها لعموم الوقف عن  
 الخطر والاباحة)

في قوله فالتأنيد لا في قول نفسه بل في بان في المستلة ثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث  
بقوله الوصف عن الخطر والاباحة وأشار الى تعيين الثاني والثالث بقوله الخطر والاباحة (قوله  
أي لا يدري أنه محذور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقت بذلك يقتضي أن اختلاف  
الأقوال في تعيين المقضي به لا في اللفظ فأنما متفق عليه وهو خلاف قوله أو لا فاختلف في  
تعيينه فيه اه (وأقول) لا اختلاف لأن القضاة في قوله فاختلف في قضاؤه بمعنى المقضي به أو على  
سبب المضاف أي في معنى قضاؤه أي فيما يقتضي به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم نقله  
منه أيضا أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع أنه لا يخافون واحدا منهما) أقول فيه بحث  
لأن الظاهر المأثور من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول  
المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكر في هذه المسئلة قال امام الحرمين فأنهم لم يعنوا  
بالاباحة ورؤوس خبر عنهم أو أمروا أو استواء الأمرين في الفعل والترك اه وسنجد فدعوى  
عدم الخلط عنهم ما ممنوع مما هو كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المقسدة والمصلحة  
على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فقوله ولا يخاف ممنوع أيضا بطور أن يكون واجبا  
أو مندوبا مثلا ومن هنا ينظر في انحصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله إشارة إلى  
قوله مع أنه لا يخافون واحدا منهما إشارة إلى أن القضية قائمة بالجمع والخلوة الآن ظاهر قوله أنه  
يخشون أو مباح بصدق باتفاق ما مما أفاد أن أحدهما ثابت في نفس الأمر اه (قوله ومما  
القولان المأثوران) أي المأثور والمباح القولان أي لازم المأثور ولان المباح للذين هم  
المأثور والاباحة في كلامه تسمى كذا زعمه شيخنا العلامة (وأقول) لا يعين أن يكون القولان  
المأثور والاباحة بل يجوز أن يرجع خبرهما للتسمية في قوله فمأثور أي فهو محذور وقوله مباح أي  
فهو مباح والتسمية يصح أن تكون قولان القول هنا بمعنى القول أي المعتبر (قوله) ان الفعل  
انصرف الخ) هذا دعوى قياس حذف كبراءة وتعيينه أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه  
ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله انصرف في ملك الله بغير إذنه) أي فيجرم كافي الشاهد حال  
في المواقف وشرحه بطوار الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف في ملك  
الشاهد استنادا من الشرع (قوله بغير إذنه) أي لعدم المصلحة الدينية على الأذن (قوله فلو  
لم يجرم كان خلقه ما عينا الخ) أي وللازم منه أنه تعالى لم يخلق شيئا الا للحكمة فينتفي المأثم  
وهو عدم الاباحة قال هذا بطوار المعارضة بأنه ملك الغير فيجزم التصرف والحال بأنه ربما  
خلقها لشيء فيه فيصير عنه قسب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه وبما في المواقف  
وشرحه بطوار ربما خلقه أي العبد ليس بغيره أي عن المستفيع به ويمنع هو أنه منزهة فيستأب  
على ذلك وهذه منة عجيبة أو خلقه تعرض آخر لافعله (قوله أي خالبا عن الحكمة) نفسه  
للعبد مثلا لا يعنى أنشر والله أعلم (قوله ووجه الوقت) لم يقل ودليل الوقت كما قال في  
الآيتين ان لا يحكم فيه بخلاف الآيتين فيهما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله في الآية قبل  
الشرع) قال شيخنا العلامة تنازعوا في الخطر والاباحة وعموم الأفعال مخالفا المذهب المعتزلة أيضا  
لأنهم اتفقا في ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مقسدة اه وبجواب بان آل  
الجنس أو العبد فلا مخالفة (قوله انما هو ما علمتهم) فيه بحث لأن ذلك لا يمنع أن ذلك المأثور قول

أي لا يدري أنه محذور  
أو مباح مع أنه لا يخافون  
واحدا منهما لأنه لا ممنوع  
منه فمأثور ولا يخاف ومما  
القولان المأثوران لدليل  
الخطر أن الفعل انصرف في  
ملك الله بغير إذنه إذا العالم  
أعيانه ومما دفعه ملك الله تعالى  
ودليل الاباحة ان الله تعالى  
خلق العبد وما لا يقع به فلو  
لم يجرم لكان خلقه ما عينا  
أي خالبا عن الحكمة  
ووجه الوقت من ممانع عرض  
دليلهما وأشار بقوله لهم  
أي للمعتزلة الى ما نقله عن  
القاضي أبي بكر الباقلي  
من أن قول بعض فقهاءنا  
أي كابن أبي هريرة بالخطر  
وبعضهم بالاباحة في الأفعال  
قبل الشرع انما هو لغفلتهم

ذلك البعض لانه مدرسته فحقيقته والقول بتبناؤه وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف  
يشار الى نفسه عن ذلك البعض بقوله اهدم الا أن يجاب بأنه لم يرد التي حقيقة بل حكماته في  
حكم الحق عن ذلك البعض لان مدرسته في حكم غير الصادق عنه لعدم جريانه على قواعده  
والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعترلة) فيه بحث لان الكلام في عالم بعض العقل فيه  
تلهوصه بأن لم يرد فيه مصلحة ولا فساد بل فتنه في دليل عام فكيف يتفرع ذلك عن  
أصول المعترلة أي الحسن والقبح والقبيلين مع انه حائز بان للمصلحة والمفسدة والفرق  
اتتأوهما الآن ينال المراد بامورهم هنا مجرد انيات الحكم لوروده الشرع فليست (قوله  
والاصواب امتناع تكليف العادل) فيه امور الاول أن البضاوي قال لا يجوز ترك تكليف العادل  
عند من أسأل تكليف المحال قال الأسنوي وفيه نظرن وجهين أحدهما أن مقهوره أنه  
الثاني يجوز أن التكليف بالمحال يجوز واحد ذاهوا بضمه وم كلام المحصول وليس كذلك بل  
اذا ما يجوز ذلك فلا شرعي هنا قولان فتأمله ابن التماسي وغيره قال والفرق ان هناك فائدة  
في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختياره الثاني فرق ابن التماسي وغيره بين التكليف بالمحال  
وتكليف المحال فتأملوا الاول وان يكون الظاهر راجعا الى المأمور به والثاني أن يكون  
راجعا الى المأمور كتكليف العادل وعلى هذا فالاصواب أن يقول من أسأل التكليف بالمحال  
بزيادة الباء في المحال او بضمه سابقه أن قوله تكليف المحال من قبيل إضافة الموصوف الى  
الصفة وبذلك من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف العادل وجوز له التكليف  
بالمحال مطلقا كما سبق فيقال تكليف المادل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل  
التكليف بالمحال وقد قبل بعبه وان قيل يجوز ذلك فإنه يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز  
تكليف العادل نعم يفي الاشكال عليه بالمجا فانه لا يظهر الا أن تكليفه من قبيل التكليف  
بالمحال الآن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الأسنوي أنه لا خلاف فيه كما تأمله ابن التماسي اه  
وايه نهار فأى فرق بين تكليف المأمور به وتكليف الرمي بالنسي والاندان بالطهران الذي سبقنا عنه  
من التكليف بالمحال الذي يجوز له المصنف بل كيف لا يجوز تكليف المأمور به جواز التكليف  
بالمحال لانه كالجوع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بجزءان المماسا قط الاختيار وأما  
بجلاف غيره ولا يفي مقادير فليست الثاني سابق أن التكليف الزام مائة كذا لا طلبه ولا يفي  
أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمنع تكليف العادل يمنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليف  
بل يجوز أن المراد هنا بالتكليف بل يفي امتناعه في الاباحة بدأ بها وان لم يشمله احدا  
الاستدلال وبوجه سابقه أنه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العادل فليست أمثلة الثالث أو رد  
على امتناع تكليف العادل ان العبد كلف بعبادة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر  
بعبادة الله تعالى وارد فلا حيزان يكون واردا بعدد حوله الامتناع بتحصيل الحامد فيكون  
واردا قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى  
مستحيل فقد كلف بعبادة الله تعالى مع عقائه عن ذلك التكليف وأجيب بان المعرفة الالهية  
حاصلة وهي كافية في امتداد العقلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التمهيلية وبأن شرط  
التكليف احدا وقوم المكمل له بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق

عن تشعب ذلك عن أصول  
المعترلة لعلم بانهم ما انبجوا  
مقاصدهم وان قول بعض  
أختنا أي كالا شعري فيها  
بالوقت مراد به تقي الحكم  
فيها أي كانه تقدم (والاصواب  
امتناع تكليف الغافل  
والمبالي)

بشكله والارزاء وروى عدم تكليف الله تعالى وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبأن  
 التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضرب هذا بالامتناع الاستثناء في  
 العقليات وفي حواشي السعد في موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما في هذا أن يقال انه تكليف  
 بالوجوب للغافل عنه وأنه باطل أجزاها فيجب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في  
 شيء فإما التكليف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف  
 شرطاً للصحة والارزاء الدور أو ما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان  
 أو يفهم لكنه لا يقبل له انه مكلف كالذي لم تصل اليه الدعوة حتى والحاصل أن الغافل عن التصديق  
 لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب الحق عما قيل في إيجاب معرفة الله  
 تعالى من أنه إما أن تكلف الغافل أو أمره بتصديق الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من  
 قاعدة تكليف الغافل إذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية اهـ نعم رأيت عنهما عني عن  
 السيد أن يحمل امتناع الامتناع في الدلائل القطعية إذا لم يكن الاستثناء عقلاً والاجاز فليست أملاً  
 (قوله اما الاول) أي اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول  
 (قوله وهو من لا يدري) قال شيخنا العلامة يصدق بالجنون وفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم  
 صدقه عليه به جعل من كلبه عن المكلف أي البالغ الما قبل بقرينة تعريف الحكم السابق اهـ  
 (قلت) وتعبير الاستدلال بقوله ما ضمه تكليف الغافل كالسالم والناسم والجنون والسكران  
 وغيرهم لا يجوز ومن منع التكليف بالحوال اهـ يقتضي ثبوت اختلاف في الجنون أيضاً (قوله  
 فلا يقتضي التكليف) قال شيخنا العلامة أي الأمر الذي يطالب بالتكليف وليس المراد  
 بالمقتضي اللازم كما نقول هذا يقتضي كذا أي يستلزمه إذا التكليف لا يستلزم الايمان بالمكلف  
 به اهـ (قوله امتناعاً) قال شيخنا العلامة فيه اشكالان أحدهما أنهم فسروه بالايمان بالأمور  
 به على وجهه أي كما امر به ففهموه وهو ما قبله أي الايمان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء  
 جعل خلافاً أو فعوله فالصواب أن يقول مع قصد الامتناع ثانياً أن كون الامتناع أي قصده  
 مقتضى التكليف مخالفاً لماز وما به عني في تقسيم الحكم وتبريق الأمر والتمهي من أن  
 المقتضى هو الفعل لا بقصد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من غير شبهة محتمل له  
 لعدم اجراءه والامتناع التكليفية مقتضى بآله ثانياً أن المصنف والشراح صححوا عدم اعتبار  
 قصد الامتناع في التلويح عن عهدة النهي وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل  
 وهنا اعتبر به في الايمان بالشيء المكلف به أمره اكان الشيء أو غيره اهـ (وأقول) اما الاشكال  
 الاول جوابه اما أولاً فلا نسلم أنهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الأمر أن بعضهم فسروه بذلك  
 في مقام مناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا يخبر به هنا فقد قال الاستدلال فيما نحن فيه ما نصه  
 لان الامتناع هو أن يقصد إيقاع الفعل بالأمور به على سبيل الطاعة اهـ على أن الشيخ في تقرير  
 اشكاله الثاني فسره بالامتناع بقصده وهو معنى تصويبه فإشكال بعد ذلك في ذكر الامتناع  
 واما ثانياً فلو أعرب مقوله لا جـ له أفاد معنى القصد قطعاً اذ لا معنى للايمان بالشيء لا جـ ل  
 الامتناع الا الايمان به بقصد الامتناع كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يفسح شبهة القاعدة  
 إذ جعل مقعولا لا جـ له ولا تصويبه بالنسبة اليه واما ثالثاً فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير

اما الاول وهو من لا يدري  
 كالنائم والساهي فسلان  
 مقتضى التكليف بالشيء  
 الايمان به امتناعاً وذلك  
 يتوقف على العلم بالتكليف به



قوله مفهومه هو ما قبله لا تمام بان نسبة مفهوم اليان بالشيء كما امر به بالنسبة الى مفهوم  
الايان بالشيء نسبة التقيد الى المطلق لان الايمان بالشيء قد يكون كما امر به وقد يكون على غير  
ما امر به وله ما قد يقولون كما امر به ولا يشترط في أن مفهوم المطلق ومفهوم المستبعد متساويان  
والافتقار الى التقيد وله هذا الاختلاف لا ينافي في أن المطلق يتجهل على المقيد أولاً بل يتق على  
اطلاقه ففي ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأى فائدة وهي تقيد ذلك المطلق فستطاع ما زعم من  
التصويب وأما الاشكال الثاني بجوابه بالانتماء لما زعمه من الخاتمة المدكورة لان ما دل عليه  
ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتقريره الامر والهي من أن المتقضي هو الفعل لا ينافي أنه  
الفعل على وجه مخصوص وأما اطلاقه وان اطلاقه كاف في المقصود الذي هو تعيين الحكم  
وأقسامه والامر والهي ما دل ذلك التمييز مع اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام  
الفقيه ان من أتى بالواجب مثلاً فاعل من ملاحظة الامتنان غير متصور له شرح عن العادة  
وهذا ينافي اعتبار الامتنان في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تصانف طريق الاصوليين  
والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد من الامتنان ولو بالافتقار ان يكون حيث لو لا فاعل  
على انبائه بالنسبة الى ما دل عليه الامتنان وهذا يتوقف على العلم بالتكليف فالدليل صحيح  
على هذا الاعتبار أيضاً وما قوله هو الفعل لا يشهد بان اراد به انهم متصورا بقوله بلا قيد وهو  
ممنوع فاعله ارادته عبارات المصنف كغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتقريره الامر والهي  
مشاهدة ذلك لا متقدمة اليه البس فيها تصريح بذلك ولا أدنى إشارة اليه وان اراد انه مرادهم وان  
لم يصح جوابه فهو ممنوع لدليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بحسبة ذلك الهم  
وهم لم يتعترضوا اليه على انه يحتمل انهم محتملون في اعتبار قيد الامتنان وان الجدل  
المدكور متى على اعتباره دلي على عدم اعتباره يكون الدليل شياً آخر وسننته لا اشكال في  
من تركه لعدم اعتبار عند رقاع الماهو كالصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء  
الفصل من مفهوم الحكم المحقق قول مختار أولاً من مفهوم الحكم قوة فتركه من قدرته  
محل بل قد اختلف ممنوع قطعاً بل لا اختلاف ولا عدم اطراد بل كلما وجد بعد المذهب المذكور للحكم  
مع اطلاق الفعل فيه وهو شرط اقل المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بوجه الحكم  
فالاطراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه الى تقيد الفعل بقصد الامتنان ولا يلزم من اعتباره  
في مفهومه وجوب ذكره في هذا ما كان المقصود تغييره على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه  
وكأنه مطلق انه اذا كان اقتضاء الفصل من مفهوم الحكم بوجه الحكم المذكور بدون  
الحكم في بعض الصور وهو شرط اقل المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا يقيد  
ذلك الفصل وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ومختاراً لما ان ليس  
من مفهومه قوله لا يمكن التكليف مقتضاه قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيئاً  
ولا يكون من مفهوم الحكم شيئاً وصار اطلاقاً لهم على هذا المعنى أمر اطلاقي  
والاصطلاح لا يجوز فيه بل الواقع كذلك نسباً في أن الهم يقتضى الدوام قطعاً وان الامر  
يقتضى التكرار والقدر على خلاف ذلك مع ان أحد المعتبرين من ذلك في مفهوم الحكم  
قد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاصل الثالث فالتكليف ما ليس من قوة

عبارة في تقريره ان صاحب التناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبر احنا قصد الامتنال  
مطلبا وجها فبما ان عدم اعتباره في الخروج عن عهد النبي وأنت خبير بان اذا كان ذلك  
حادثا لهذا الاشكال يمكن دفعه ما بانهم لم يصبر احنا بان لا فرق بين الامر والنهي بل غاية  
الامر انما اطلاق ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى  
ذلك التقييد فيقد ما عينا الامر لكن هذا قد يحالنه بالتمسك بالشارح قوله وان وجب عليه بعد  
يفاقته ضمان ما أتلفه من المال لدلالتهم على التعميم وبشكل عليه عدم اثبات الدليل حينئذ  
لعدمى بتمامه وامان المراد بقصد الامتنال ما يشمل قصد الامتنال بالمعنى الذى تقدم في  
جواب السؤال السابق فتدفع المخالفة المذكورة حينئذ اذا لم ادر حينئذ بقصد الامتنال  
المذكور هنا اعم مما بالقصد وما بالقوة والمراية فيما بانى هو ما بالقصد والاشكال المذكور  
ان قصد الامتنال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف وامان ما ذكره في أحد  
الموضعين بناء على اختيار غيره ما وما ذكره في الآخر على اختيارهما وكثير ما يجيبون عن  
التناقض بمثل ذلك كما هو اليوم لمن له ممارسة لكلامهم فانه كراهنا معنى على قول غيره ما فلا  
تناقض بين الحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر في محله على أن نسبة اعتبار قصد  
الامتنال هنا للمصنف متنوعة فان المتن لم يرد على ذكر ~~الاصح~~كم وهو امتناع تكليف الغافل  
والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير منعين بل وان يستدل هو عليه بغيره مما لا بد تلزم  
اعتبار قصد الامتنال ثم التفرقة بين الامر والنهي بان يعتبر قصد الامتنال في الاول دون  
الثاني وقعت في كلام غير واحد منهم الامام في المحصول على ما يفهم من قوله المشبهة الثالثة في  
ان المأمور يجب أن يقصد ايضاح المأمور به على سبيل الطاعة لمقتضى قوله عليه الصلاة  
والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستغنى عنه شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر  
المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به  
(الثاني) ارادة الطاعة فانهم الواوافة رقت الى ارادة أخرى لزوم التسلسل اه وأقر وشرحه وبذلك  
النهاية لصنى الهندي وغيرهما ومنهم الاصفهاني في شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه  
يلزم أن يكون متعاقبا لاسكام من الاعمال الاختيارية خمسة ايضا قال ثم الواجب ينقسم الى  
قسمين الاول الواجب طاعة الله وعبادة الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته  
تحصيل مصالح العباد اودفع مفسده عنهم وذلك كذا المغصوب والودائع فالقسم الاول من  
الواجبات يقتصر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية فسمان احدهما هو  
القصد الى الفعل بخصوصه وهى التمييز التامى قصد ايقاع الفعل طاعة لله واستمالا لغيره  
والقسمان مستترطان في العبادة واما القسم الثاني وهو الواجب الذى لم يشرع عبادة كذا  
المغصوب واماناه فلا يشترط النية في تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها  
وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود سواء كان عاريا من النية او مقترنا  
به او اما المندوبات فتقتصر الى قصد ايقاعه طاعة لربنا بغير علم فلا بد لها من النية واما المباحات  
فلا تقتصر الى النية نعم ان أراد ان يباب عليها فلا بد لها من النية واما المحرمات فلا تقتصر الى  
النية في الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران التواب بالترك فلا بد من قصد الامتنال

وجاز كذا به لحكم المكروهات واعلم انه يستثنى عن الواجب شيئا أحدهما الظاهر المعروف  
 لوجوب الشرافة لا يمكنه القصد الى ابتغاء الواجب طاعة الأذاعرف وجوبه وهو بعدم يعرف  
 وجوبه فيستحيل اشتراط السبق فيه والجملة هذه وثانيها ما اراد ان يقاض طاعة أو فدا يقاضه وهو  
 المراد بالية هنا فانه لو شرطت النية المقصورة بقصد ايقاض طاعة في تصديق ايقاض طاعة يلزم  
 التسلسل أى اشتراط نيات لانها لها دقة واحدة وهو محال اه المقصود دقة من كذا به علم  
 يشكل كلام المنصف والتارخ من وجبه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتنال في الامر دون  
 النهى لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح منبذ لا امتناع تكليف العاقل في الاملاق كما  
 تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا ان يكون المقصود الاستدلال على بهض المقدى أو يكون  
 الامتناع محض ما عند حسا بالارام دون التواهي لكن قد يشكك في هذا بالنسبة للشارح  
 قوله وان وجب عليه بعدة قلته الخ لانه لا يمتنع على العموم واعلم ان اعتبار قصد الامتنال - طلقا  
 أو في الارام لا يوافق كلام فقهاءنا عاشر الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالمسرح  
 في عدم وجوبه اللهم الا ان يكون الوجوب قولاً للأصوليين أو بهضم دون الفقهاء أو براد  
 قصد الامتنال ولو كما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو براد قصد الامتنال أو بما يقتضيه كاعتقاد  
 وجوب الواجبات وذب التدويرات ومنع المحرمات ولو على الانجبال فليتنامل (قوله والعاقل  
 لا به ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لأن وقت  
 المكافيه وهو الايمان به امتنالا على الله بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف  
 نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لأن ما هو شرط في المكافيه لا يجب أن يكون شرطاً في  
 التكليف فتأمل اه (وأقول) قوله لا يستلزم الخ أى بل وان كان يكف غير الله لم يترتب له التكليف  
 فيما باليكافيه امتنالا ويمكن أن يتبادر بان معنى ان مقتضى التكليف الايمان بالشيء أو تنال  
 أن المطلوب بالتكليف ذات كما تقدمت قوله من الشيخ والايمان بالشيء امتنالا غير يمكن من المناظر  
 فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمال وكذا على جوانه عند بعضهم لعدم الفائدة  
 ولهذا أشار المصنف الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المال والى أن بهض من يجوز  
 تكليف المال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الله شرط لصحة التكليف كل  
 من منع تكليف المال لان الامتنال بدون القهم شمال وقد قال به بعض من يجوز تكليف المال  
 أيضا لان تكليف المال قد يكون للإسلام وهو معدوم هنا اه وأما الايمان به امتنالا بعد  
 الاسلام به فاعترب على الاعلام لاعلى التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ لا يخرج  
 عن انه تكليف بغیر مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك  
 يظهر صحة الاستلزام الذى منه واندفاع الاستدلال بقوله لأن ما هو شرط الخ لاننا لما أخذ  
 اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في المكافيه بل من اعني ان القدرة على المكافيه  
 به أو الفائدة في التكليف به واعلم أن هذا أعني قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة يستثنى  
 عنه بما تقدمت لكن ذكره شرطاً لقوله وان وجب الخ (قوله بعدة قلته) أى بدو زوال عقلته  
 (قوله ضمان ما أتاه) أى ادامل ما أتاهه لمحقته (قوله من المال) أخرج غير المال كلجرة  
 المحترمة وجليد الميتة لانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء ما أتاه) أى على

الغافل لا يعلم ذلك فيمتنع  
 تكليفه وان وجب عليه  
 بعدة قلته ضمان ما أتاهه  
 من المال وقضاء ما أتاهه

التفصيل المبين في القروع (قوله من الصلاة) أي مثلا (قوله لوجود سببهما) قديتهم منه ان  
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجب بان هنا شيئين  
أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو شامل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار إليه  
بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب  
التكليف وهو المشار إليه بقوله وان وجب عليه بعد غفلة وكذا يقال في الاتفاق فاشتغال  
ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد  
زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني) هذا يحتاج الى تقدير كما يظهر من  
سياقه بخلاف قوله السابق اما الاول لا بد أن يكون تقديره اما امتناع تكليف الاول مثلا كما  
يناله وهو ظاهر من سياقه ايضا فليأتنا (قوله وهو من يدري الخ) انما يجب من يدري لزم المناهضة  
بينه وبين الغافل والأفلا حاجة في تفسيره فهو الى هذا القيد اذ مفهوم المجازي لا مندوحة  
له وان كان لا يدري فبنيته وبين الغافل بحسب المفهوم وعم وخصوص من وجبه فيه قصد اذ كان  
فيمن لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرر شيخنا العلامة فليتنامل (قوله ولا مندوحة له عما  
ألجئ اليه) فان قلت ذكر ألجئ اليه في تعريف المجازي دور (قلت) ممنوع لان ألجئ اليه فعل  
يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أو لان المجازي باله في الاصطلاح أي الشخص  
المعروف بهذا الاسم وألجئ اليه باله في اللغوي ولا نفي هذا التعريف انطلق فاندفع اعتراض  
شيخنا الثماب بلزوم الدور وقد يتأرقى الاول بان الاجماع متبر في مفهوم الوصف فيترى الى الدور  
(قوله على شخص بقتله) يتبادر منه ان جلة بقتله صفة شخص وفيه انما صفة حوت على غيره  
هي لانه كان يجب انفسا ابراز الضمير بنحرف اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على  
ان ملازمة المعنى تدفع اللبس لان المتبادر ان القتل بالوقوع وان الواقع هو القاتل دون  
العكس قال شيخنا العلامة وبصريح ان يكون حاله متظرة من الضمير في الملقى جارية على من هي له  
اه (قوله بناء على جوازاته التكليف بما لا يطاق) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان  
تلك التكليف الغافل والمجازي منه وفيه نظرا لان الطائفة هي القدرة على الاطلاق هو ما لا يتناهى  
الشدقة الحادثة سواء امتنع لانفسه مفهومه كحق الاجسام ام لم يتنع كحمل الجبل والطيران  
الى السماء ام امتنع لانفسه مفهومه كجميع بين الضدين والمحال سياتي جواز التكليف به مطلقا  
وان القسامة من الاختيار المذكور جارية بقية فيما رده الشارح من انتفاء ما في تكليف المجازي  
مردود نعم صرحوا به في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف المجازي  
مناف لما ياتي من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمل الخ اه (واقول) ما زادهم ان مقتضاه  
ما ذكره ممنوع اذ لا يلزم من بناء على ان لا يكون منه بل جواز ان يبني فردا الشيء عليه وبوخذ  
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي أخذ من افراده أي لاجل  
جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من افراده وأشار بذلك الى ان القول الاول استثناء من  
جواز التكليف بما لا يطاق لا بقاء المعنى المجوز له عنه وهذا اشار الى ان تكليف الغافل  
من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريبا  
نقل ذلك منه واما قوله بخارجه الشارح الخ فعبه ما لا يمتحن وسق الكلام ان يقول لسانه

من الصلاة في زمن غفلة  
لوجود سببهما وأما الثاني  
وهو من يدري ولا مندوحة  
له عما ألجئ اليه كما الملقى من  
شاهق على شخص بقتله  
لا مندوحة له عن الوقوع  
عليه القاتل له فامتناع  
تكميله بالمجازي له وبقتله  
له عدم قدرته على ذلك لاق  
المجازي له واجب الوقوع  
وتنقبضه تمتنع الوقوع  
ولا قدرته على واحد من  
الواجب والممتنع وقبلي  
يجوز تكليف الغافل  
والمجازي بناء على جواز  
التكليف بما لا يطاق كحمل  
الواحد الحجرة العظيمة وردة  
بان القسامة في التكليف  
بما لا يطاق من الاختيار  
هل يباح في المقدامات

الشارح من الرتبة التي هي الخ لان الشارح نافذ ذلك الرتبة غيره كما هو صريح عبارة فلا ينبغي  
 ثبت اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما في عليه المصنف الخ فبما ان المصنف لم يفرد بما  
 من في عليه ختام امتناع تكليف الملبى بالثاني من جواز التكليف بالمحال بل بسببه الى ذلك  
 غيره كالامام الرازي وأتباعه كعلي بن ابي طالب وغيره وعنه انصرح منهم بان جواز تكليف الملبى  
 عن تركه مالا يوافق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من اقرادهما ولا مانع من  
 ان جاز بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتقرير الفرق  
 واضح بينهما وفي عبارة الركن في بيان الملبى أخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال  
 وذلك كالماني من سادق في ولا يقدله من الوقوع ولا اختياره لنفسه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة  
 محضة كالسكر في يد الظام فلا ينسب اليه فعله وسريره كحركة المارتعش اه وقد يؤخذ منه  
 الجواب عن قول الشيخ السابق في رتبة الشارح من استقامتها في تركه في تكليف الملبى مردود لانه  
 لا معنى لاختياره من لا فعل له وانما هو آلة محضة فليست له في الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين  
 البياض والودع جدا والفرق بان اختياره في الثاني بحاله وان لم يفرق فيها كما به بخلاف  
 هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به باقيا رأسا حتى جدا . والثاني ان شيخنا العلامة قال في  
 قوله بانه على جواز أى ذاك التامر ان يقال بانه على التكليف بما لا يطاق باسقاط  
 الجواز لان الجواز حكم الامر والمقيس عليه في الاما لا يحل الحكم بالتحكم كافي قياس  
 التمر على البيضة اه (وأقول) لا يجب أن يكون المناهضة في القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز  
 أن يكون المقصود به التعديل بان هذا من افراد ذلك فيثبت له حكمه والمثالث ان كلام الامام  
 وأتباعه صريح في ان الملبى قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز  
 عطف العام وذكره بعد الخاص كعمه وكثرة وقوع ذلك وحسن الحكمة وهي مناقضة لثقة الملبى  
 افسره بعض الخلاف فيه جدا حتى عد الخالف مخالفا كما أشار الى ذلك بتعبيره به بالصواب  
 وبهذا ينله وسطا الكوراني وغضبه الفاضلة في قوله بعد ان بين ان الاجزاء قسم من الاكراه  
 وقد علم من هذا التقرير ان افراد الاجزاء من الاكراه ثم عطفه عليه غير سليم اه وكأنه لم يطلع  
 على حديث الشيخ اراه هذه المسئلة في جميع الشهور ولا يفتح شيئا من الكلام الفصح كالكتاب  
 العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتهلا من هذا النوع من العطف والله الموفق (قوله متفق في  
 تكليف العاقل والملبى) انتفاؤه ما في تكليف الثاني محل نظره وى كالم عام فافترنا آتفا (قوله  
 وكذا) أى الفاضل والملبى وافترنا اسم الانتفاؤه تاويل المذهب واما ما ذكر (قوله ومومن  
 لا مندوحة له عما كرم عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه (وأقول)  
 الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دوور يجب بما تقدم في الملبى (قوله يمتنع تكليفه بالمكروه  
 عليه أو بقبضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل لا اكراه لا يحتمل الامتثال  
 به ولا يمكن الاتيان معه بقبضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه  
 وفيه استتار عما قد يروى من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح . والثاني أن المراد انه  
 يمتنع تكليفه بكل من الامر به ولا ياقبه التبع به بل وانما اذا وقعت به سد التقي ولو معنى كافى  
 الامتناع هنا كان التقي لكل من المتعاطفات كما تقرر في الرضى وغيره . والثالث قال الكلام فيه

متفق في تكليف العاقل  
 والملبى الى تكليفه رد  
 أشار المصنف بتعبيره  
 بالصواب (وكذا المكروه)  
 وهو من لا مندوحة له عما  
 كرم عليه الا الصبر على  
 ما كرم به يمتنع تكليفه  
 بالاكراه عليه أو بقبضه  
 (على الصحيح) لعدم قدرته  
 على امتثال ذلك فان الفعل  
 لا اكراه

امران \* الاول أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بتقيض ما كره عليه ممنوعة فقد سكت  
 امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما كره عليه كالتكليف بترك قتل  
 المكائيل عدوانا \* الثاني أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه وقوله في المكره على القتل انه  
 يمنع تكليفه حالة القتل الصادر لادراكه بتركه يقتضي كل منهما من موضع النزاع تعاقب التكليف  
 بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعترضة وهم فائون بانقطاع التكليف  
 حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره الى  
 آخر كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله  
 أو بتقيضه على الصحيح لا يراه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بتقيض  
 القتل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الانذار لا من حيث الادرار وهو يعنى  
 ما أجاب به المصنف بعد بقوله وانما القاتل لا يراه نفسه وذو كرهه السيد السهوي فإنه حكى  
 كلام الكمال بقوله وعقبه بقوله والجواب ان الشارع جرى في ذلك على طريقة المصنف في  
 كونه لا يكلف التمسك وحده لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه بأن من جهة أخرى  
 لا كراهية فيها كجاء ما في تحفته وقوله وأما الامر الثاني فجوابه أما قوله فيه يقتضي كل منه ما الخ  
 فهو انه لا وجه لتقصير النظر عليهم ما والحيكم بان كلامه ما يقتضي ما ذكره وقطع النظر عما ذكره  
 في توجيه القول الثاني بقوله لقد رتبته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثاني فرض  
 ما قاله قبل المباشرة والرداب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما تقتصر هو عليه وما ذكره  
 الشارع في توجيه القول الثاني ولا شك ان النظر الى المجموع بوجوب كون الخلاف  
 لفظيا كما ذكره الشارع لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرامهم في هذا  
 الفرد بخصوص لا جمل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم  
 بانهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتى في قول المصنف وهو  
 مفروضة في تكليف الكافر بالفرع وأما قوله في آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قاتل  
 بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الانذار كانه قد تم عن شيخ  
 الاسلام والسبب فلا يقتضي أن محل النزاع ما ذكره مخالفا للشارح وعند هذا يظهر انه قد فاع  
 قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل والرابع انه قد ينظر في قوله فان الفعل لا كراه  
 لا يحصل الامتنال به الخ بان مجرد هذا اليدل على عدم القيد لانه يمكنه ان يقصد بالفعل  
 داعي الشرع كما سيأتى في المقابل والجواب ان معنى هذا القول على ان التكليف انما يتعاقب  
 حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكره فتأمل (قوله لا يحصل الامتنال به) قال شيخنا العلامة  
 في قوله به متعلق يحصل والضمير في به يرجع الى الفعل لا الامتنال هو المجوز عنه وان وجد  
 الفعل بدونه وأما التقيض فهو مجوز عنه بتقصيره لوجود الفعل ادلايه يمكن الاتيان  
 بالتقيض مع الفعل والابتنام الجمع بين التقيضين اه وقوله فالامتنال هو المجوز عنه  
 قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه بعض ان يقال ان الفعل للامتنال مجوز عنه وفيه  
 بحث فليتأمل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه) قال شيخنا التمسك بذكره هذا الظرف  
 أي قوله به للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

لا يحصل الامتنال به ولا  
 يمكن الاتيان معه بتقيضه  
 (ولو) كان مكرها (على  
 القتل)

فانه يتبع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان معه  
 بالمكروه ولا يتحقق اه (واقول) روجه عدم امكان الاتيان معه بالمكروه به عدم امكان  
 وجود القتل مرتين ما من شخص واحد فلا يمكن وجود القتل مرتين مع واحد لاجل  
 الاكراه وواحدة لاداعي الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمكروه وافهم التعبير بالاولوية  
 صحة ما ملكه الشارح وهو ظاهر لفظه وان الاتيان بالقتل لا كراه لا يمكن معه الاتيان به  
 لاداعي الشرع فتم تركه الشارح من لازم ما في كراهته تركه التصريح به اختصارا وبسرح  
 بقوله ولا يمكن الاتيان معه بتبينه مع روجه لماد صكره أيضا يتبع المكروه بفهمه من  
 انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكانته) قال شيخ الاسلام وغيره المحترم  
 المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكان الذي يجيب بقتله القود في غيره أولى اه  
 وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لتعلق القتل وانما قد يخصصه لان المبالغة المستفادة  
 من لو اظهر فيه اذنه بما يقال في غير المكان يكتف بالمكروه عليه ارتكاب الا شئ الضررين اه  
 وهذا اذا كان القتل غير مكاني المكروه اما اذا كان المكروه غير مكاني فله قول في قياس  
 ذلك يقال ربما يقال يكفي بتقيض المكروه عليه صابر على العقوبة ارتكاب الا شئ الضررين  
 لان قتل المكروه أخف لان الماء وبقته اعظم حرمة (بني) ان هذا كله واضح اذا كان كل من  
 المكروه والمكروه عليه القتل اما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلا فلا يظهر  
 هذا التوجيه فليشمل (قوله بتركه) لم يتل بالمكروه عليه وتركه بل اقتصره على القتل لان  
 المبالغة انما تعلق برئيسه كذا رده شيخنا العلامة فليشمل (قوله الذي هو جميع عليه) قال شيخنا  
 العلامة كذا لانه انما يحس الاراد اذا كان متقاعا به بين الطرفين اه (واقول) حيث  
 كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكما انه اراد المبالغة في الأبرار زيادة القناعة (قوله لا يثارة  
 نفسه بالقيام) أقول هذا الاثبات اذا كان المكروه به عبر القتل كانه يقع الا باليثارة بالقيام  
 الا اذا كان المكروه به مقوفا نفسه اذا لم يحتل الا ان يجاب بان هذا مقهور بالاولى فتمامه  
 (قوله الذي خبره بينهما) أقول اي بين نفسه ومكانه خالفان قوله بينهما يتبعين بان  
 الموصول الواقع صفة لمكانته لرجوعه اليه واقصيره فالعائد مطابق له ووصول لانه وان كان شعبا  
 الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائد له وحده بل له واثني آخره وعائد لثني الموصول  
 وغيره ومثل ذلك لا يخرج عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذي متى في المعنى صفة  
 للبقاين المذكور والمفرد مضاعفا في قوة مكانته قال بدليل اثباته بالعائد متى في قوله بينهما  
 ثم استدلل على استعمال الذي لغير القدر أيضا على هذا فلا اشكال في مطابقة العائد واذا انقرو  
 ذلك طهر لك تساد اعتراض السكال بقوله والعائد الضعيف قوله بينهما وغير مطابق للموصول  
 وصواب العبارة ان يقال الذي خبره المكروه به وبين نفسه اه وانه لا منشأ الا الوهم لانه  
 ان اراد ان الضعيف بينهما عائد للموصول فقط فليس كذلك كما بين بل هو عائد عليه وعلى غيره  
 فهو منضم للعائد لانه العائد كائنين وان اراد ان عائله ولغيره فان اراد ان ويوجه لغيره  
 يتأني الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا احتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا  
 أهم من أن يرجع لغيره أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير يتأني قوله وهو غير مطابق

لمكانته فانه يتبع تكليفه  
 حالة القتل لا كراه بتركه  
 لعدم قدرته عليه (وام  
 القائل) الذي هو جميع  
 عليه (لا يثارة نفسه)  
 بالبقاء على مكانته الذي  
 خبره بينهما المكروه بقوله  
 اقتل هذا والاقتلت

للموصول وان أراد أن رجوعه غيره لا ينافي الربط فهذا اعتراف بقصد اعتراضه وتصويبه  
 وعدم الاحتياج الى اعتدال شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير يتم ما يقوله أى بين نفسه  
 ومكانته مانصه وتنبه عائد الموصول المقرد كما هنا على توهم تنبيه الموصول ٨١ بل كلامه  
 متناقض اذ فسر ضمير يتم به اجماد كره ينافي ان التنبه على التوهم فليتأمل (قوله في آثم  
 بالقتل من جهة الأبنار) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول قيامه بالأبنار اذا القتل على  
 هذا القول لادخل له في الأثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرة  
 الى أن قال فقد ظهر أن الأثم بسبب الأبنار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الأبنار كما قال  
 الشارح ٨١ (وأقول) لا حشاشا لهذا التصويب لعدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم  
 ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام عما منه مانصه  
 وتقرر بهذا الجواب انه لا ياتى من حيث انه مكروه وان قتل بل من حيث أن نفسه على غيره فهو  
 ذوجهين بجهة الأكره والاثم من ناحيتها وجهه الأبنار ولا اكره فيها وذلك لانه اذا قلت  
 اقتل زيدا والقتل فغناه الضمير بين نفسه وزيدا فاذا آثر نفسه فقد آثم لانه اختار وهذا كما  
 قيل في خصال السكافرة على الضمير محل الضمير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا ضمير فيه كذلك  
 تقول هذا أصل القتل لعقاب نفسه والقتل المخصوص فيه عقاب لضمينه الاختيار وهو اتيار  
 نفسه على غيره ٨١ فالتقرير هو أى القتل ذوجهين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب  
 فان ذلك نص في ان الأثم بالقتل من جهة الأبنار كما قاله الشارح فهذا أقول كل من المصنف  
 والشارح لا أقول الشارح وحده ومخالفنا المصنف كما قلناه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول  
 المصنف واتم القاتل الخ ان اتهمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل اتيار نفسه وهو بمعنى قول  
 الشارح قيامه بالقتل من جهة الأبنار أى الذى تضمنه ذلك القتل وبما تقر ريطه وأن قول  
 الشيخ اذ القتل على هذا القول لادخل له في الأثم ممنوع بل قد دخل أى دخل لضمينه الأبنار  
 الممتنع والمضمن للممتنع متمتع وكيف يصح تقي المدخمية مع دعوى الأثم الذى لا يترتب الا  
 على فعل متمتع أو عزم على فعل متمتع مع انتفاء الامر من هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فلزعمه  
 ان القتل الذى هو الفعل هنا لا يدخل له رأيا انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال  
 المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليه ما بقول المصنف واتم القاتل  
 الخ من متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة قبل فعلها فليتأمل وأما قوله بل لا ياتى  
 مكافئته بالبقاء أى بالعزم والتصميم على ذلك أى بل ومكلف باتيار مكافئته الخ فهو مع كونه  
 لا بقصد في مطلوبه فاذا كونه مكافئ هذا العزم لا ينافي اتهمه بالقتل وكونه مكافئ بتركه أيضا ومع  
 كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مقرضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها  
 ممنوع قطعا فلا يجب العزم على اتيار مكافئته بالبقاء واتما الواجب عدم العزم على قتله وفرق  
 كبير بينهما الصديق الثاني دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه وتعميمه على ذلك  
 وعلى تقبضه لم ياتى اذ لا سبب لآثمه حينئذ الا لا اثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد  
 منهما أو لو كان مكافئا بذلك كما زعمه لا آثم اذ ترك المكافئته بسبب الأثم نعم هو منسحب حينئذ عن  
 العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى ياتى بها اذ لا ينافي

قيامه بالقتل من جهة  
 الأبنار دون الأكره وقيل  
 يجوز تكليف المكروه بما  
 أكره عليه أو بقبضه



الله بالقتل أيضا إذ كل من الدم على المعصية ومن قبلها موجب للآثم كما هو ظاهر وأما قوله  
 وإذا غلبت بالمكر عليه فلا تكليف أيضا أبو اسد منبها الى من اشارة كاشفة وبارك الله فيهم  
 ممنوع قوله في الاستدلال عليه لدم الدم عليه قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم  
 القدرة اذا تقدمت الوجود تعلق بالمكر وهو غيرهما قلنا لكنه يقتضئ أحد ما هو  
 اشارة نفسه فقامت من هذه الجهة فاحسن الشامل فيما فروناه لفظه لك سطره جميع ما احوال  
 به الشيخ رحمه الله عليه (قوله لقدرة على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أي التكليف  
 شرعيه ٥١ (واقول) محمداً عليه إضافة الامتثال الى اسم الاشارة اذا الامتثال يشافئ  
 للتكليف دون التكليف (قوله لكن أكرهه على اداء الزكاة فواجب اعتدأ أخذها منه)  
 قال شيخنا العلامة لو قال فتواء كذا وفق لاقول الكلام والواقع يعرف بالتمام ٥١ (واقول)  
 وجب قوله والواقع ان المولى في الواقع هو اداؤها هذا امر اده واعلم ان المهر من كل كلام  
 أغنىنا ان يتكفي في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وتصدقه قال  
 في الروضة كاسما انتم مئة التبة ان شئى هذا فرض زكاة على او فرض صدقة على او زكاة  
 على المروضة او الصدقة المقرضة ولا يتكفي التمرض لشرط المال لان ذلك قد يكون كفاية  
 ونذرا ولا يتكفي مطلق الصدقة على الاصغر ولو نوى الزكاة دون التمرض فاجزأ على المذهب  
 ثم قال هل يجزئه تقديم النية على التفرقة والاصح الاجزاء كالصوم للمسر ٥١ وفي الروض  
 ولو نوى عند زكوة او اعطائه الوكيل وفرقت بلا نية أي عند التفرقة أجزأه ٥١ قال في شرحه  
 وقوله من زكاه عند زكوة ابرء عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يميز وان لم تشارئ للنية  
 أحدهما كافي المجموع في الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلا نية وقال فيه عن زبادات العبادي  
 انه لو دفع مالاً الى وكيله ليقربه تعلق نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا  
 كان القابض متصفاً ٥١ قال في شرحه تعرضوا في بيان مئة التبة الزكاة وفرض الزكاة  
 بقواهم ان نوى هذا أي التصدق الواجب فرض زكاة على الى آخر الصبيح المذكورة حيث  
 تعرضوا قبل التصدق زكاة ونحوها بالتصدق والتفريق ولم يتعرضوا للتصدق الادلة بوجه ثم تصر بهم  
 باجراً البية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقته وان كان الدفع  
 اليه ليقربه تطوعا مع انه لا يتصور رخصة الاداء اذ الاداء عند هذه النية يتجدد ذلك صريحا  
 أو كالتصرح في انه لا يجب التعرض للاداء ولا قد صدق لا يقال لان لم لا يتصور نية الاداء فيها  
 ذكره ولو ان قصد الان الاداء في المستقبل لانه قول نية الاداء في المستقبل المستترة  
 النية كون القصد قارنا بالنوى الا في الصوم كما تنصرف في محله بل في الروضة تعليلها الى باب قسم  
 الصدقات ما هو مسمى في اجرائية الزكاة كاتمم انتفاء الاداء او الفعل واسما مطلقا فانها ما لا افعال  
 التمثال ولو كان له عند التصدق مئة واحدة ففصل كل التصدق بكذا وفاء زكاة ففى  
 اجرائية من الزكاة وجهان ووجه المع أي الذي رجحه في الروض من زيادته ان المال لم يملكه  
 فله زكاة بشره ذلك القدر فاستبراء وقبضه ففصل الموركل خذته لنفسه وفاء زكاة أجزأه ٥١  
 لاداء هذا من المترك الذي هو الموركل بل لا فصل هنا مطلقا لانه ولا من تركه وقد ظهر بذلك  
 ان الذي يقصد من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقدرة على امتثال ذلك  
 بان يلقى بالمكر عليه لاداء  
 الشرع كمن أكرهه على اداء  
 الزكاة فتواء أخذها  
 منه أو يقبضه صابرا على  
 ما كره به

بل وعدم الفعل مطلقا على ما تبين مما تقدم. وإذا علمت ذلك علمت تبين ما عبر به الشارع  
 وسقوط اعتراض الشيخ عليه وإن الشارح انحصر بما عبر به لانه المناصب والموافق لما يحصل  
 من كلامه أتبعه من الحكم وإن الشيخ استروح إلى ما وقع في خاطره من غير مراعاة الحكم  
 وتحرره ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه فإن قلت ما لم يذهب الشيخ موافق لاعتراضه  
 قلت هذا بعد شونه لا يسوغ له الاعتراض على الشارح إذ ليس لأحد أن يبنى على اعتقاده  
 الاعتراض على من يخالفه في ذلك إلا بعد ما هو معلوم فإن قلت لم سقط هنا قصد الفعل على  
 ما تقر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لأن المقام ودلالة كراهة دفع المستحقين وهو حاصل بمجرد  
 استسلامهم (قوله وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أي وإن لم يكن ما كرهه من الأمور  
 التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر مجردا لأكرام دون التكليف بالتقيض كما هو ظاهر في هذه  
 المبالغة إشارة إلى أن المكروه بالنظر مجرد الأكراه دون التكليف بالتقيض نارة يجب  
 الصبر عليه كافي الأكرام على القتل والزنا ونارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز فيها على المكروه  
 عليه كافي الأكرام على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والقطر في رميان كإين ذلك الفقهاء  
 وغاية الارتداد ويبيح أي الأكرام مكروا ونحوها نظرا لازنا وقتلا اه وإنه في الحالين يجب  
 الصبر إذا كلف بتقيض ما كره عليه وكأنه أراد تفصيل المدحوسة في الأكرام باعتبار مجرد  
 الأكرام وأنه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسيط في الغياض  
 والمياه والمكروه مانع فاذن المراتب ثلاث إما بعد ما تكلف الغافل فإنه لا يدري ويتلوها  
 تكليف المبالغة فإنه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكروه فإنه يدري وله مندوحة  
 ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كافي الأكرام على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة  
 قبل أن يكلفه كافي الأكرام على القتل بعقده أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه وبغير  
 إلا بعد ذلك وإنما اعتقده أنه كافي أن لا يثرن نفسه على نفس غيره المكافي إلا استواهما في نظر  
 الشارع اه وحينئذ هذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما كرهه مطلقا إذا كلف بتقيض  
 المكروه عليه وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف  
 المذكور أي التكليف بالتقيض أن يكلفه الشارع الصبر عليه إذ لا يحصل التقيض إلا بالصبر  
 وكل ما وقف عليه واجب فهو واجب وكيف لا يكلفه الشارع الصبر وبكافة عملا لا يحصل  
 إلا بالصبر اه وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سبحانه إن  
 ما تترقب عليه الواجب شرعا أوعده إن أوعاده واجب بوجوبه والصبر على ما كرهه من ذلك  
 على تقدير التكليف بالتمنع فقوله وإن لم يكلفه غير صحيح الآن بكونه مبالغته على قوله إن ما في  
 بنفسه مجردا عن النظر إلى التكليف اه ولا يخفى أن ما قرأناه في الجواب أوضع مما قرأه  
 فيه فليستأمل (قوله والقول الأول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة في حجة توجيمه حيث تضمن  
 أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للأكرام الخ مقتضى أن هذا القول نظر  
 في التكليف إلى حال المبالغة نظر لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه  
 حال حدوثه اه وحاصله أن هذا التوجيه مضاف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف  
 وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور ومن أن الاعتراض في الأكرام

وإن لم يكلفه الشارع  
 الصبر عليه كإن كره على  
 شرب الخمر فامتنع منه صابرا  
 على العقوبة والقول  
 الأول للمعتزلة

بما قبل حدوث الفعل لا يحتمل حدوثه اذ التكليف عدمه اعني يتبع قبل الحدوث وينفصل  
فعلنه حال الحدوث ولا يخاف في قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف  
حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار في التكليف ودرجه بحال الحدوث بل بناء على امتناع  
فعلنه حيث نفي ما هو اصلهم من اخطاءه حيث نفي ما هو اصل الكلام ان المكروه حال حدوث  
الشيء المكروه عليه لا يجوز ان يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث  
وهذا ما سبق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان اردت مع امتناع فعلنه حال الحدوث جواز  
قبلة ما في قول الشارع وان التفتيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما في ان التكليف  
لا يجوز ان يتعلق الاحال الحدوث وهو على هذا التقدير باق فعلقه قبله ما منع حاله وان اردت  
امتناع قبلة او ما في قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين  
الفريقين اذ في قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعاً حال الحدوث وما في قول الاشاعرة  
يكون جازي في المسائل اذ عندهم انه متعلق قبل الحدوث وبغير حاله كما سبقت ومن هنا  
اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع الطعن عن اشكال  
التوجيه على امر المعتزلة ان يقال ان اردت عند المعتزلة امتناع التكليف في المسائل بان قوله  
انه لا خلاف بين الفريقين او امتناعه في حال الحدوث وجواز قبلة ما في قوله وان التحقيق مع  
الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجوداً وعدمه فام يمكن التكليف  
في دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بغيرهم وبزيادة تفصيل السبب بالمعتزلة في قول  
المواقف وفاته المعتزلة القدوة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وان ذلك ليس بالبعض خالف بقية  
المعتزلة في قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارع لا يمنع  
في نفي الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالمدعى لم  
يشو اذ اقبه على محلي واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبت قبلاً كما هو  
صريح كلام المصنف والثاني اقتصر على جوازه قبله وهذا المنع وهذا الجواز غير متعارضين  
على شيء واحد وان تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة لا يمنع حال  
المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أي وصحتم عندنا أخذنا بما سبقت عنهم  
في عمله واعلم ان الاشكال انما يوجب بالطريقة كلام الشارع ولا يفرد نظير النسخ عندنا  
التوجيه لاصلهم بسم دفعه بمجرد احتمال ان المراد به من المعتزلة قال ان التكليف انما  
يتعلق حال المباشرة او بان المراد بامتناع التكليف هو قوله بامتناع حال المباشرة قبله بل  
(قوله والثاني للاشاعرة) أي بجهدهم والاقضية ما بعلم منه ان من الاشاعرة من قال  
ان التكليف لا يتعلق الاحال المباشرة (قوله ويرجع اليه المصنف آخراً) أقول لا معنى  
لرجوعه اليه مع قول الشارع انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية امتناع الخلاف بينهم في  
قولها فلا يثبت الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع عن انشاء اختلاف متناهي  
الاهم الان يكون نعم في نفي الخلاف على ما تقدم اتفاقاً (قوله ونوجه ما بعلم الخ) أي  
لان توجيه الاول بقوله فان الفعل لا يحصل الامتناع به الخ يدل على فرضه كلامه في  
حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لتدبره على امتثال ذلك بان باني المكروه عليه اعي التسرع

والثاني للاشاعرة ويرجع  
اليه المصنف آخراً ومن  
وجه ما بعلم انه لا خلاف  
بين الفريقين

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتناقض انما فيه لداعي التزمع الا بعد سبق طلبه منه  
 (قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ما سبكه من ان التكليف انما يوجد مع الفعل  
 وهو قول خارج عن قول المعتزلة والاشاعرة اهـ (واقول) اما روجه عن قول المعتزلة فلانه  
 اعترفى التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويحاج  
 باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعلق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو  
 في صورة الاكرام معنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول  
 للمعتزلة ومن توجبهم بما تقدم فظهر وان ليس ذلك من قصره فاعلم ان المعتزلة أو بعضهم على  
 أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الاكرام معنى يخصها وان اشعر عنهم الاول  
 بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان ثبت ان أحد منهم لا يقول بذلك مطلقا  
 فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا انما يلزمهم وحظ الشارح ليس بالاجتزاء فقله وأما  
 روجه عن قول الاشاعرة فان اراد الاشاعرة المرادين هنا وهم لاجمعهم بالمسبعل  
 فلا محذور في ذلك وان اراد جميع الاشاعرة فمضوع المسبعل محال سياتى ان جماع من الاشاعرة  
 على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى انها هم الكلام الواقع هنا ان المراد جميع  
 الاشاعرة وعدم مراجعة ما سبكه الى ما علم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب  
 لجل الاشاعرة هنا على وجه وروهم (قوله فليتأمل) يحتمل انه اشارة الى ما سبق من الاشكالات  
 واجوبهم المتكافة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر ارادته في علينا (قوله ويتعلق الامر  
 بالمعدوم) فيه امور هـ الاول قال شيخنا العلامة سياتى ان الامر هو الايجاب والندب وهما  
 نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا عويا وتجزيا باما فلا يمكن تعلق الامر من  
 حيث هو امر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اهـ (واقول) الامر هنا هو الامر  
 المعنوي الا ترى في قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام في الازل الى امر وبغيره أى  
 والاصح انه يتنوع لا الامر التجيزي الذي هو قسم من الحكم المعارف وقد اشار الشارح  
 الى ذلك بقوله وسياتى تنوع الكلام في الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على الحكم  
 أيضا ~~يكون~~ معنويا كما يكون تجيزيا وهذا قال المصنف في شرح المختصر مسئلة كلامية  
 في الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول امر بالمعدوم كما قال المصنف بعنى ابن الحاجب لذل يلزم  
 من الحكم على المعدوم نسبية الكلام امرأ أو غير ما تخمن قال الحكم على المعدوم وامتنع من  
 نسبية الكلام في الازل امرأ اهـ هذا مع انه تتبع ابن الحاجب هنا في التعبير بالامر وبالجملة فقد  
 استقدم من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تجيزي ومعنوي وبه ذاب سقط  
 الاشكال رأسا وبسبب انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم  
 الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها والثاني قال الزركشي قدس تشكك  
 هذه المسئلة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا  
 في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الموجود في حال غفلته أشكل الفرق بينهما وبين  
 المعدوم بل الغافل أولى بالجو اذ لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على  
 وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد قبل تذكرة بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول  
 فليتأمل (ويتعلق الامر  
 بالمعدوم تعلقا معنويا)  
 بمعنى انه اذا وجد

انه لا يكون مأمورا حال عقليته واعيا يكون مأمورا بعد تدركه بالامر الوارد في حال غفلته  
 فيكون حكم العادل حكم المعدوم سواء في ان كلامه ساعا لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حاله  
 غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده او تدركه بالامر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهو مأمور  
 وحيد فلا وجه لادراك كل منهما ٥١ (وأقول) لامتثال هذا الاستشكال الاعدم التمييز بين  
 المستثنى مع سببه وقلنا لان الامر في مسئلة المعدوم هو الامر المعنوي واذا انعلق بالمعدوم  
 حال عدمه تعاق بالعاقل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الدواب عند المستثنى لان  
 المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود اذا لم يتصف  
 بشروط التكليف وهذا ساعا على ما يأتي في الامر الثالث والاقل حاجة اليه بل الكلام في جهة  
 لان العادل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لعلقته به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته  
 الا ان يراد بعلقته به حينئذ نبوت التعلق بما ربي استمرارا لتعلق حال عدمه والمراد بالتكليف  
 في مسئلة العادل الذي نقي على السواب الحطاب المتعلق قلنا نصيرها في تمامه ثانيا لا تشكك  
 ولا تشبه اسد ابا بالآخرى ثم رأيت القرأ في ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤالا قال  
 النقشواني فكيف العادل أقرب من تكليف المعدوم فكيف جزئتم تكليف المعدوم  
 ومنعتم العادل جوا به ان المعدوم قلنا يكلف به في انه تعلق به الحطاب في الازل على تقدير  
 وجوده وثبت اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا ثانيا ان العادل لا يخاطب في زمن  
 غفلته أي لا يكون تركه للعدل زمان الغفلة موحيا للمؤاخذة كغيره القائل وما وزانه الاتكليف  
 المعدوم حالة عدمه ويكون التعلق بحالة عدمه موجبا للعدو به وهذا لم يقل به أحد ٥٢ ورأيت  
 الاصمغاني في شرح المصنوع المطال الكلام هاجداه والثالث ان المراد بالمعدوم هنا هم مراد  
 المعدوم حقيقة والمعدوم حكايان وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه  
 الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التمهيد بل في جهة نظر لان من وجد  
 في غير نفسه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد  
 وجوده وقيل اجتمع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كما أنه يريد قوله يعني  
 انه اذا وجد بشروط التكليف الخ وفي كون هذا الإشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشروط  
 التكليف اعاد وتفيد فعل التعلق التحدي ولادلالة فيه على ما ادعاه فلست اعمل (قوله بشروط  
 التكليف) قال شيخنا العلامة منها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما هو لكن يجب  
 كون الباء في بشروط البعثة لاللاية ٥١ (وأقول) ان كان وجه وجوده ما ذكرناه  
 لا يصدق الوجود الا على ابتدائه فلا يصدق الوجود لمنسب اليه المألوم وتقديم الوجود عليه انما نظر  
 لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مصاحبا له المألوم فتقدم عليه فان قلت على تقدير كون  
 الوجه ما ذكره لم يجعل الطرف من قبيل الحال المتقدمة وحينئذ يمكن الملاية قلت لانه يلزم عدم  
 توقف كونه مأمورا على وجود شروط التكليف بل يكون مأمورا قبل وجودها اكتفاء  
 بتقدير وجود دعاو الالتباس بها ويجري ذلك في المعية أيضا وان كان وجه الوسوب ان المألوم  
 وهو وجود المعدوم وجود شروط التكليف وان ترتب الوجود ان معهم ومع المعية دين  
 الملاية فهو ممنوع وبالملة مدعوى الوجود غير نظرا قبل يتبع حلها على كل من الملاية

بشروط التكليف

والاعتناء مع حال ونسب على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتنامل (قوله يكون مأمورا بذلك) قال  
 شيخنا العلامة توقف كونه مأمورا أي متعلق الامر على وجوده صفات التكليف يقتضي  
 انتفاءه قبله وهو يقتضي المطالبين من اثباته قبل فتأمل وتسمية هذا التعلق بالعقل كإثباته  
 السكون ثابتا بالذليل العقلي المبين في محله أنسب منه بالهوى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من  
 المباحث اثباتا على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا لتحقيق مفهوم الحكم  
 وعليه فيفسر عقالة العاقل ببقية بل أريد به التعلق العقلي وهو أن العاقل الذي علم الله أنه  
 يوجد بشرط التكليف يتوجه عليه حكمه في الأزل بما يقهه ويقتضيه في الأزل (وأقول)  
 أما قوله يقتضي انتفاءه قبله وهو يقتضي المطالب الخ فهو تخطيط واشتقاء بحسب آذان الظاهر  
 المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشرط التكليف هو تعلق الامر التخييري وقوله  
 يكون مأمورا أي متعلقا به الامر على سبيل التخيير وان الذي أريد اثباته قبل وجوده بشرط  
 التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعلق التعلق التخييري على الوجود المذكور فالتعلق  
 المعنوي هو تعلق التعلق التخييري على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور المنتق  
 قبله هو التعلق التخييري والمطالب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذه اعم  
 لأشعار عليه ولا حقا فيه بل هو في غاية الغلظ ورباني تأمل فالجيب من الشيخ حيث خفي عليه  
 ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالماوروقوله يكون مأمورا ما يكون متعلق الامر التعلق  
 المعنوي حتى وقع فيما وقع نفسه وأمر بناء له مع غلظه الخوض فيه فتأمل ولا تغفل \* وأما قوله  
 وتسمية هذا التعلق بالعقل الخ فخواه ان وجه اشارة التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم  
 العقل وإفادة هذه التسمية ثلاث توهم انتفاءها من تعبير العاقل \* وأما قوله اثباتا على وجه  
 يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا لتحقيق مفهوم الحكم فهو مما يشبه منه  
 إذا لا شكل بوجه في نحو هذا المبحث ان عرف أن الكلام هنا في تعلق الامر لا الحكم وان  
 تعلق الامر فسمان معنوي والكلام هنا في أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم  
 وتخييري وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا فسمان معنوي وتخييري كإسبق بيان ذلك كله وان  
 التعلق المعنوي غير الحكم التخييري الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم فنأين لزوم من نحو هذا  
 المبحث تحقيق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصح  
 هذا المبحث ونحوه من أجلي الواضحات بعدم معرفة هذا المعاني المقررة وتعيين بعض المباحث عن  
 بعض عقلاء بالتأمل والاحتفاظ على معرفة الاصل والاحتراز بتعيين بعض المباحث عن بعض فكثيرا  
 ما يقع الخلل من احوال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغي هنا اذادة عدمه ولو  
 بان يوجد ولا يوجد بشرط التكليف بخلافه في قوله السابق بالعدم كإتقاهم الكلام  
 فيه وقوله مأمورا أي متعلق الامر تعلقا تخييريا (قوله لتفهم الكلام المعنوي) اقول لمباحث  
 أن يقول هذا الشيء لا يقتضي ذلك الشيء لما سألني أن الامر عندهم معنى الارادة فلا ابتوا  
 تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشرط التكليف (قوله والنهي وغيره) اقول  
 النهي يشمل غير الحيازم أيضا فيخصر قوله وغيره في الاباسة وقوله كالامر أي قية علقان  
 بالعدم وتعلقا معنويا بخلافه لا معتزلة وقوله وسأني أي فتسمية المستقلة أمر الجيب الأزل

يكون مأمورا بذلك الامر  
 النفس الأزل لا تعلقا تخييريا  
 بان يكون حالة عدمه  
 مأمورا (بخلافه لا معتزلة)  
 في تفهم التعلق المعنوي أيضا  
 ان فهم الكلام النفسي  
 والنهي وشبهه كالامر  
 وسأني تنوع الكلام في  
 الأزل على الاصح الى الامر  
 وغيره

صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والاباحة تعلقاً مضمناً بالذات بما يتفرع الإباحة  
 التعلق فيكون في هذه الإشارة إلى الاعتذار عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بأنه مفهوم  
 محلياً ولا يرد استدلال تعلق الأمر أيضاً مفهوم محلياً فلا حاجة إلى ذكره لأن وجه ذكر  
 التبع عليه وعلى مخالفة المعتزلة لا يثبت عن ذلك (قوله) فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء  
 بانه (الخ) فيه أمران الأول أنه اعترفه الكوفاً فقال فيه نظرون وهو الأول أنه جعل  
 المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له  
 الثاني أنه جعل الترك في الحرام متعلقاً بالاقتضاء وهو أمر عدي غير مقدور إلا أن يعمل على  
 المكف الثالث أنه جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم وأيس كذلك قال الغزالي في  
 المستصفى في تقسيم الحكم على الأقسام الخمسة الأولية المذمومة وأما المكروهة ولتقتضيه مشترك  
 بين معان أحدها المحرم فكيف يما يقوله الثاني أكرهه الشيء القسلافي وهو لا يريد الإطعمة  
 والثاني ما نهى عنه تنزيهاً وهو الذي أشعر بأن تركه شيء من نفسه وإن لم يكن عليه عقاب  
 والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الغنى ثم ذكرهما آخر مردوداً ليس المقصود إيراد  
 ذلك بكلام بل ما يفيد المقصود فقد صرح بأن تلك الأقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه  
 الغنى وأقسام الأقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يطلع على أن  
 أحدهما ينهي مخصوصاً والآخر ينهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع أنه يقتضي  
 تذكر الأقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتفع فاضل ارتكاب شيء من هذه المذمورات  
 قال المولى الحق في ضل الملة والذين الماكروه يفتلق على معنيين آخر من غير ما تقدم أحدهما  
 الحرام كثيراً ما يقول الثاني أكرهه الثاني ما تركه الأولى يقال ترك صلاة الغنى مكره  
 لكثرة التفضيل فيها إمكان في تركها كما سبق مع أن الأول لم أن مثل صلاة الغنى تركه ثبت بنهي  
 غير مخصوص إذ لم يرتفع عن تركها لا بخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهي  
 مستفاد من الأمر بفعله أمر مردود إذا الأمر بالشيء ليس نهيًا عن مثله على ما ذهب إليه المحققون  
 ولترسل ذلك فلا تسل ولم يرد أمر من الشارع بالصوم على من لا يضر ولا بصلاة الغنى  
 لا بخصوصه ولا بد شواه ما تحت عامه (وأقول) جميع ما ذكره محال يصح فماده على عاقل ولا  
 يرتفع بنبهته إليه فاضل ولو لا ما غلب من ضعف الرمان وشرف الاعتبار به إمكان الأعراض  
 عنه رأسا أولى أما الوجه الأول في غاية القبابه أذ جعل تلك الأقسام للخطاب محالاً يمنع منه  
 عقل ولا نقل وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنساً للحكم غير مانع من ذلك فطاعاً فدا  
 الوجه يجوز دعوى فلا التفات إليه وأما قوله فالعدول عن الحكم لأوجه فجوابه المعجولة  
 وجه حسن وهو مباحة جعلها أقساماً للخطاب رذالاً ما يوجب من جعل بعضهم إياها أقساماً  
 للحكم وأما الوجه الثاني لجوابه أن المسئلة خلافية والله يبرر الواقع هنا واقع في كلام الأئمة وقد  
 بين المصنف المراد بذلك بقوله مستله لا تكليف لا يفعل فالمكف به في النهي المكف الخ  
 فالمصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم تنقيد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد بما  
 هنا مثل ذلك محالاً اشكال عليه يوجب ولا يجترى في حقه فتعقباته الوجه المعجولة فدا  
 وأما الوجه الثالث لجوابه أملاً ولا فزعه أن المصنف جعل خلاف الأولى من الأقسام

(فإن اقتضى الخطاب أي  
 طلب كلام الله تعالى  
 الفعل)

الاولية للحكم فر به بلاهرية لانه ليس في كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التي ذكرها  
 اولية او ثانوية بل عبارته محتملة لكونها اولية وليكونها اولى منها ثابته على ان ارايد بيان  
 الاقسام في الجسلة لتعلق الفرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة من الاصول في غير الاول منها من  
 غيره على ان المصنف لم يجعلها اقسام للحكم بل للخطاب واما ثانيا فالحال المنع من ان تعتبر اقسامها  
 اولية بان يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المفتضى للترك جازما والخطاب  
 المفتضى لغيره جازما فهو من خصوص الخطاب المفتضى لغيره جازما فهو من خصوص الخطاب المفتضى لغيره جازما  
 الخطاب المفتضى للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلما اراد المصنف ان اقسام اولية  
 لم يمنع من ذلك تقبل ولا عقل واما ثانيا فلا يخفى انه لا هنر يتلخا في الاول على التجريم والكراهة  
 لدخول الثلاثة تحت الخطاب المفتضى للترك فان سلم ان التجريم والكراهة من الاقسام الاولية  
 كما مر ح في في الوسخة الثالث في حكايته عن الغزالي بقوله على الاقسام الخمسة الاولية المندمودة  
 انه لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهم ما منهم اقل وجبة لتخصيص  
 اعتراضه بخلاف الاولى وحديثه رد عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انه ما من الاقسام الاولية  
 وانه فقيه صرح بذلك كما ذكرنا واما رايه فاطل خطاب المفتضى للترك فليعتبر الخطاب المفتضى  
 للفعل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والتدب مع امكان التقسيم ابتداء الى  
 الخطاب المفتضى للفعل ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والتدب فليقسموهما ابتداء الى  
 التجريم والكراهة وخلاف الاولى وان امكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المفتضى للترك ثم  
 تقسيم هذا الخطاب الى التجريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم ان الايجاب والتدب  
 من الاقسام الاولية لزمه تسليم ان التجريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح  
 بان الاقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الاولى اقسام اولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف  
 الاولى ايضا كما هو ظاهر وان لم يسلم ان الايجاب والتدب من الاقسام الاولية فلا معنى  
 لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذا الاعتراض على  
 هذا التفسير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب ويقتضيه  
 يجب به كونه هذا مناصفا لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلمون ان هذه الاقسام غير اولية  
 واما بان الفرض يبين مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تميز الاولية عن غيرها  
 لعدم تعلق الفرض بذلك بل وعدم فائدة هذا ذلك وما تقتضيه بظهور كل اقاؤه وفساد هذا  
 الاعتراض وفساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف الاولى وانه لا منشا لذلك الا للفتلة وعدم  
 احسان التامل فتأمل ولا تغفل واما خامسا فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الفرض الى اذ صرح  
 استدلاله به على ان خلاف الاولى من الاقسام الثانوية ايضا لزم ان يستدل به على ان كلامه  
 الحرام والمنهي فتدبر من الاقسام الثانوية لانه يعمل الجميع من اقسام المكروه وذلك يناقض  
 ما صرح به في الحرام والمكروه انهم ما من الاقسام الاولية كما تقتضيه بل وما دلج عليه  
 الاصحاب كما هو ظاهر وأهل الفرائي لم يفسد بذلك الصنيع كونها اقسام ثانوية بل بجزء بيان  
 ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافي انهم ما من اقسام الخطاب والحكم الاولية ولم يقصد  
 باصل التقسيم بخصوص اولية او ثانوية بل مطلق الاقسام كجمل على ذلك متبعه فانه افرد



الحرام وعده على طريق الاقسام الأولية ثم يعرّف راجعاً في المصنف وهو ما عبر بقوله سئل  
 الفقيه ان اقسام الاسكان الثابتة لاهمال المكفر خمسة الواجب والمختار والمباح والمدرب  
 والمكروه ووجه هسمة التسمية ان خطاب الشرع اما ان يراى باقتضاء القبول او باقتضاء التزل  
 او بالتصريح بين العمل والتزل فان ورد باقتضاء القبول فهو آخر فاما ان يفتن به الاشعار به فتاب  
 على التزل فكان واجباً أو لا يترك تركه يكون مذاباً والذي ورد باقتضاء التزل فان أشعره ليعتاب  
 على القبول فخطأ والمكروه اما ما سجد الواجب الى ان قال وأما المكروه وهو واسطه مشترك في  
 عرف الفقهاء يرمع ان احدها المختار والمختار كلف آخر والمختار وذلك يدل على أوليته  
 ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثبوته وكيفية أقدمه المباح وهي أربعة اقسام  
 وذلك يدل على أوليته ثم في توجيه التسمية بجمع الواجب والمدرب في قسم واحد وهو ما ورد  
 باقتضاء القبول ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع المندوب والكرامة فيما ورد باقتضاء التزل  
 ثم قسمه الى سطر وكرامة وذلك يدل على ثبوته هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بالادراج خلاف  
 الاولى على ثبوته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثبوته الحرام والمكروه كما ان  
 الاستدلال بأمر اذا اقسام الاربعة على أوليته اياه اوضحه ما ذكر عليه تقرير وجه التسمية من  
 ثنائيهما تنبى احتمال كلامه وعدم صراسته بالولية أو ثنائيهما لشي من هذه الاقسام قد عوى  
 المكرواى ان مصرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى مشروعة واستدلاله بذلك على ثنائيه  
 خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثنائيه خلاف الاولى وحده  
 فلا يفتى فساداً مع بيان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضاً وان ادعى ثنائيه الحرام  
 والمكروه أيضاً ما نصحه المذكور وولمه دعوى الثنائيه في الواجب والمدرب أيضاً  
 أخذاً من تقرير وجه التسمية فليست بالامامة واما قوله مع ان المدلول عنه قد اوجب على المصنف أن  
 يصلح الخ فاما ان يريد المدلول عن جعل العزالي الاقسام خمسة بما ساقط خلاف الاولى منها  
 الى به اما أكثر ما خال خلاف الاولى فيها واما ان يريد المدلول عن جعل خلاف الاولى من  
 الاقسام الثانوية انى جعله من الاقسام الأولية فان اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغي  
 جعل الاقسام خمسة ثم تقسم الخمسة كما فعل العزالي واما ان يريد به انه كان ينبغي الاقسام  
 على جعل الاقسام خمسة وعدم التفرع لشي آخر فله في تقدير الاول يوجب عنه بان يجعله من  
 المندوب والمدلول المصنف انه اوجب عليه أن يصلح على ما ذكره لغيره أسد القدرين عن الآخر  
 انما يصح بعد التزل الى أن ذلك محذور ولو اختصر بالمصنف وليس كذلك قلنا فان العزالي أيضاً  
 لا يترك من غير أحد القسمين عن الآخر والا فلا فائدة في جعلها ما قسمين ولا يوفق له الى التمييز  
 الا بترك المصنف بدليل ان امامه الذي لا يكتفى بخرج عنه في شئ قد فرق بينهما بذلك كما قلناه  
 الشارح الحق عن ثنائيه بل هو اعنى العزالي صرح بالتمييز بين ما بذلك وانه جعله من اقسام  
 المكروه حيث قال في المستحق الثاني أى من ما في المكروه ما منى عنه شئ تنزه الى ان  
 قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم يتركه عنه كترك صلاة الصلوة مثلاً لا تنهى ووجهه لكن  
 لكثرة فضله ونوابه اذ قد قوله ما منى عنه شئ تنزه ضبط المراد بالمكروه المانل لخلاف الاولى  
 عند المصنف بما ورد فيه تنهى وهو المراد بالتمنى المحض من فانه استراخا اذا لم يرد تنهى لكنه

استفيد من طلبه وقوله لا ينبغي ورود عنه الخ ضبط خلاف الاولى بما لم يرد فيه شيء لكنه استفيد  
من طلبه وهو هذا لم يقتصر على قوله لا ينبغي بل وصفه بقوله وورده عن اي بالقصد والتصريح  
احسب ان ازارع النبي المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ شيء عن خذته فقام له  
واجب من الكوراني حيث لم يتنبه له وأما قوله من غير فائدة للعدول بخوابه انه يكتفي في فائدة  
العدول اخذها المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بلطف اختصر جامع لما في  
التقسيمين من الاقسام وأما قوله مع انه يقتضي تكثير الاقسام بخوابه اما أولاً فتكثير الاقسام  
انما يجتزعه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام  
التي ذكرها المصنف في اقسام الاحكام فلا بد من بيانها والقيدين في التعرف أحكامها وتغير  
بعضها عن بعض ولو صرح ما فهمه من اطلاق محذورة التكثير ورد في الغزالي وغيره ان جعل  
أقسام التقسيم الاول خمسة فبعضه تكثير الاقسام انما جعله اثلاثة المباح والمطلوب الفاعل  
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترتيب الشامل للبرام والمكروه واما ثانياً فتكثير الاقسام  
انما يرد على عدول المصنف لوسم منه الغزالي وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التي ذكرها  
المصنف غاية الامر انه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصاراً كما تقدم  
• وأما قوله واختراع اصطلاح جديد بخوابه اما أولاً فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه  
لا يخفى في الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء واما ثانياً فان أراد انه اختراع اصطلاح  
بالنسبة للاصوليين فيجوز هذه الاخذ ورفعه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع ذنبه باطله لانه  
مستوفى بذلك من ائمة كما يظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقاً فهو غير صحيح لان هذا  
اصطلاح متأخرى الفقهاء ومنهم امام الحرمين في ثمانية كباينه الشارح الحق ولولم يكن  
للمصنف سببه الا هذا الامام لكان فيه ثمانية الكفاية وأما قوله لا يرقى فاضل الخ فقد علم  
بطلانه مما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع انما لا نسلم ان مثل صلاة الضحى  
الخ فهو محذور عما بينه الشارح المحقق على انه لا يخفى فساد تفسيره بقوله تركت شيئاً غير  
مخصوص اذ ليس النزاع في ثبوت تركه بل في الشيء عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم  
وجود شيء غير مخصوص عن تركه صلاة الضحى • واما رده ما قاله الشارح المحقق حيث قال  
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الخراف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تبعاً لامام  
أهل السنة أبي الحسن الاتعري وغيره كما ساقى في المتن الامر بالشئ شيء عن خذته وكلامه  
هذا كالشارح المحقق مبنى على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول  
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالفة اذ  
قول العالم بمجرد رد لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر • وأما قوله فلا تسلم • ورواها عن الشارع  
بالصوم على من لا يفطر ولا بصلاة الضحى لا يفطر وصمها ولا بدخولها تحت عام فهو اذل  
دليل على انه يجوز بعد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ شيء تارة  
بالفصر يحره وتارة بما يتفطره كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير  
ذلك وقد اكثرت الائمة من الاستدلال بالترغيب في الفعل أو ترغيب الثواب عليه على انه مستنون  
ولو دلالة ذلك على الامر به ما وضع ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب في الصوم

حتى وضع الاثني عشر لثاقت ومجاورتيه غير الشقين وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال  
 ان في الجنة بابا يقال له الريار يدخل منه المؤمنون يوم القيامة لا يدخل منه احد غيرهم وقال ابن  
 الصاقون فقه ومور في ذلك ان زادوا ما اختلفوا في ذلك من احد وغيره في كل عمل  
 ابن آدم يضاعف المسنة بعشر امثالها الى سبعة مائة ضعف الى ما شاء الله قال الله عز وجل  
 الا وهو قائم في وانا اجزي به الحديث واخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة  
 الى ان قال والصيام لله لا يصح فواب عامه الا الله الحكيم واخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه  
 انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله اوحى الى نبي من نبي امره ان لا يشبهه ذلك انه ليس عبد  
 يصوم وما يتقاه وجهي الا صحت جسمه واعطيت اجره واخرج البخاري وغيره عن أبي عبد  
 الله صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن الناس بعين شريفا  
 واخرج جيع منهم سبعة والتمس عن أبي هريرة من صام يوما في سبيل الله خرج الله وجهه  
 عن الناس بذلك اليوم سبعون شريفا واخرج الدليل عن أنس رضي الله عنه انه صلى الله عليه  
 وسلم قال لما تم في عبادة الله وان كل فاعلى فرائض واخرج النسائي عن أبي امامة قال انبت  
 النبي صلى الله عليه وسلم فثاقت يا رسول الله مررت بأمر آتته قال عليك بالصوم فانه لا عدل  
 له في ذلك الا شبارا وروى المصنفه قطعا للأمر بالصوم بل شبرا في امامة فيه الأمر به حرمها وقد  
 تنزه في الشرع ان امر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطعا للأمر بالمعروف به غير انه  
 أخرج عنه من يشتر ويدل على آخر وأما الضعيف فقد كثر ما يدل على طلبها فيه ومنها انه قد صلى  
 الله عليه وسلم لانه متضمن للأمر به الثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تنزه في محله ومنه  
 خبر أبي هريرة أو ما في سبيل صلى الله عليه وسلم ثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وروى  
 الضعيف وان أوتى قبل ان نام وخبر مسلم يصح على كل لامي من أحدكم عذقة ويجزى من ذلك  
 ركعتان يصلحهما من الضعيف وشبه مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الضعيف  
 ادبره اربعا من شارب خيرا في سبيل الله صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم  
 صل لي اربع ركعات من اول ثم اركعتا كفلك آخره وشبرا إذا كم وقال صحيح على شير طمس  
 لا يصح ان على صلاة الضعيف الاقواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود من خروج من بيت  
 منظره الى صلاة مكتوبة فأجره كابر الملح ومن شرب من المسجد صلى الضعيف لا يصح اي  
 يتبعه الا اياه فأجره كابر العقر واذا علمت ذلك علمت ان قوله لا تسلم وروى امر من الشارب  
 لا يخصصه ولا يندخله ان تحت عام لامتناله الا ليهو بالشرع والجواز على التكلم فيه بلا  
 علم فاقه وانا له واهرون والاخر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب  
 الضعيف مجاز قال اذ لا يخفى ان كلام الاقتضاء والتخيير التفسيرين خطاب لنفس لا امر يتوجب  
 على الخطاب الذي مقاربه اه وكتب حاشية على هذا نصها والاصل انه جعل للاقتضاء  
 اقتضاء أسنده اليه كافي قولهم جدهم حيث جعلوا البعد جدا أسندوا اليه اه (أقول) وكان  
 حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء للشيء على من يسمع انه لازم وقوع الجواز في  
 التعريف بالقرينة واضحة ويحاج بان التعريف العمومية لا يضيق فيها أو يدعى شهرة  
 هنا الجواز والثالث انه ينبغي أن يراد بالكل أهم من المشهور ولهم في القول والنية أيضا

(قوله من المكلف لشيء) هذان القاربان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة المكنى قوله لشيء  
 ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذي هو الإيجاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من  
 الفعل الذي هو الإيجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالصدر ولا هي المصدر الذي هو  
 الإيجاد لانه أمر اعتباري وكان ابقاء المتن على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل  
 من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف بالفعل بالترك لكن المراد بالترك هو المكلف  
 قسمة المقابلة بينه وبين الفعل الذي هو الأثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح  
 لا تنافي أن المكلف به الأثر ولا تنافي ذلك لتعلق الاقتصار بالفعل الذي هو إيجاد الأثر توسطه في  
 تخصيص ذلك الأثر فانه معنى وجوب الأثر وجوب الإتيان به أي ادخاله في الوجود ولا شك ان  
 مقابلة الفعل بالترك قرينة على اراد فعل الشيء دون نفس الشيء واردة الكف بالترك لا تنافي  
 ذلك فتأمل (قوله أي فهذا الخطاب يسمى إيجابا) أقول فالإيجاب عبارة عن الكلام الذي  
 وكذا الوجوب فهما واحد بالذات فالعوض هو ما تكتسبه وهي أن الحكم كاعتلت نفس خطاب  
 الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله وأبى منه للفعل صفة فبقية فأن القول ليس بمقتضاه  
 منه صفة متعلقة بالمعذور وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى مافيه الحكم وهو  
 الفعل يسمى وجوبا وهذه امتداد بالذات مختلفة فان بالاعتبار فلذلك تراهم يجهلون أقسام الحكم  
 الوجوب والحرم متروقا للإيجاب والتعريم أخرى وتارة الوجوب والتعريم كما فله المصنف اه  
 قال المولى سعد الدين حينئذ يندفع ما يقال أن الحكم هو الأثر الثابت بالخطاب لنفس الخطاب  
 وأن جعل الوجوب والحرم من أقسام الحكم تصحيحه وأنه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في  
 مقابلة التعريم الإيجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا التباين بين الحكم ودائمه لانه نفس  
 قوله أفعل قلنا الحكم هو القول النفسي على ما شابه معناه المصدرى والدليل هو القول  
 اللغوي المناسب لعنى المفعول اه (قوله أو واقضى الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه  
 كفى عن كذا ونحوه وطرداه على قسم الإيجاب عكسا لأن المعتبر فيه الفعل العرفي اه (وأقول)  
 هذه العبارة للقوم وهذا الإبراد مع جوابه في كلامهم تخصيص جمع الجوامع بالإبراد مع إسقاط  
 الجواب مما ينبغي منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ اما أنه لم يطلع على كلامهم وظاهره الإبراد  
 ولم يظفر به الجواب واما أنه اطلع على الإبراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب  
 الإبراد واما اطلاعه عليه ما ثم نعمه إسقاط الجواب أو نسيانه فبعد قال العبد بعد شرح  
 تقسيم ابن الحاجب الحكم بصورتهم تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب  
 الكف في قوله كفى نفسك في حد الوجوب عكسا وعلى حد التعريم طردا والتعقيق أنه  
 إيجاب لا لكف تحريم للفعل فلا بد عن اعتبار الاضافة في ما يقال الطلب اما أن يعتبر من  
 حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولوسجل عليه كلامه فلا ينافي قوله غير كفى  
 تخمجا إليه اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله إشارة إلى أن المصنف يعني ابن الحاجب وان  
 بالغ في المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكن الفصل عن خلل فأن وجوب الكف  
 المستفاد من قوله كفى يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التعريم فيبطل  
 طرده وكذا يقتض حد التدب والكره عكسا وطردا بالتدب المستفاد من كفا إذا استعمل

من المكلف لشيء (اقتضاء  
 جازما) بأن لم يجوز تركه  
 (فالإيجاب) أي فهو هذا الخطاب  
 يسمى إيجابا (أو) اقتضاء (غير  
 جازم) بأن يجوز تركه (فتدب  
 أو) اقتضى (الترك) لشيء  
 اقتضاء (جازما) بأن لم يجوز  
 قوله (قصر م أو) اقتضاء  
 (غير جازم) يعني محض  
 بالذات كالنهي في حديث  
 العبد حين إذا دخل أحدكم  
 المسجد فلا يجلس حتى يصلي  
 ركعتين وفي حديث ابن  
 ماجه وغيره لا تصلوا في  
 أعطان الأبل فانما خافت  
 من الشيطان (فكرهه)  
 أي فالخطاب المدلول عليه  
 بالخصوص يسمى كراهية

فيه ولما كان المخالف في كفه متبعا لاحتماله الاجاب والتعريض حقيقة فان كف الاجاب العاقل  
الى الكف وتجهيز القول الذي نسب اليه الكف فهما أى الاجاب والتعريض المستفادان  
من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد في التفسير بينهما من اعتبار الاضافة  
فيعلم بان يقال العلق اما ان يعتبر من حيث يتعلق بقوله ثم ينقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر  
من حيث يتعلق بالكف عنه ثم ينقسم الى التعريض والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام  
بعضها عن بعض ولو حل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف في معنى  
الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامةين مصرحين بالارادة التي  
أوردوها شيئا غير جوابه وامعنى جواب ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك  
قوله غير كف في معنى الوجوب والندب ولا شك أن المصنف لم يذكر هنا قوله غير كف فيكون  
ذلك الجواب ساريا في كلامه من غير روم استدراكه باعترافي هذين الامامين كما رأيت وقد بان  
لنا من هذا أن القول حتما سأل الكف خلاف قول شيئا لان المعترضة الفعل العرفي وان  
المصنف ترك هذا التقيد الذي ذكره ابن الحاجب اه هذه الحقيقة وهي السلامة من لزوم  
الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على هذا الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون العموم  
واجبا لان مورد الطلب الفعل هو كف واجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعني النية  
غير كف اه أى مع أنه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يجمع عن  
المخصوص) جواب سؤال العقدة ونقد فيه أن الكراهة الحقيقة حيث كان دليل المكروه اجماعا  
أو قياها لا يصدق عليه المسمى المستفاد من التقسيم لانه اعتبار فيه كون الاقتضاء ينهى بخصوص  
وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقولنا عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس مقتضا  
السؤال مجزؤان كلامه ليس مخصوصا والافلاجماع على المخصوص وقياس المخصوص  
مخصوص ويحتمل ان مقتضى السؤال المجزؤ ما ذكر وهو ظاهر انظر الشارح وفيه نظر فليست  
(قوله اجماعا أو قياها) قال شيخ الاسلام بغير دليل المعصوم والعائد اليه الغمير في لانه اه  
والظاهر جزاها الى من دليل أيضا لا المقتضى لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)  
أقول فيه بحت اذا لازم للاجماع مطلق المستدما كونه نهيا مخصوصا في أي نيل يجوز ان  
يكون مستند غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص فلما  
هذا النوع لا دليل عليه فهو صوابه يخص الكراهة بما كان نهيا بخصوص اصطلاح  
صادف متأخر عن عصر الصحابة ويحرم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافي  
اعتبار المخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر المخصوصية في الكراهة  
التشديد التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليه فليست (قوله وهو الذي عن ترك  
الندوبات المستفاد من أواخرها) أى التثنية جعل المستفاد عنه أو امر منه تدوا استفاد  
شبا وأسد اعما تفسير العبد المخصوص على وفق ما يأتي في قوله الاتي أى العام نظرا الى جميع  
الأوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا شك ان الخطاب  
الذي كونه متعلقا بذلك الشيء والمسمى بذلك الشيء لا الترتيب الذي هو متعلق بالخطاب اه أى فان  
ذلك الترتيب ليس متعلقا بالاول بل هو الاول كما سترجه الشيخ في تدوينه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص  
دليل المعصوم اجماعا  
أو قياها لانه في الحقيقة  
مستند الاجماع أو دليل  
التعريض عليه وذلك من  
المخصوص (أو به يبرحه ومن)  
بالشيء وهو النهى عن تركه  
الندوبات المستفاد من  
أوامرها فان الامر بالشيء  
ينهى الذي عن تركه (خلاف  
الاولى) أى فالخطاب

الترك متعلق الخطاب كذلك النبي نفسه متعلقة أيضا لا نه متعلق الترك الذي هو متعلقه  
ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة  
غاية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتقاله والقرينة موجودة  
وهي قول الشارح فعلا كان كظنهم اذ اخرج فقتله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على انه  
المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل  
ذلك لا اشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال في درسه ان الشارح  
أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الابهذا التاويل وان يقتله بشر بارادته فان  
قلت قد اشهر ان المثال لا يخص فالمتعلق بمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت  
الاقتضاء في القليل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر في عرفنا واعلم ان الترك في  
قوله أو ترك كالمثله بل للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالأمر بصلاة  
الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي عنها طلب الترك لحاصل معنى النهي عن تركها طلب  
ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق  
بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى قد يكون فعلا  
كما في فطر الاساقفة (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) أقول قد ثبت بشكل ذلك لاقضائه  
ان لغير الخصوص صبغة دلالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع اتفاق الصيغة عن هذا  
القسم قطعا والذيل فيه الصيغة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الآن يدعي ان فيه صبغة  
مقدرة وفيه نظرية تامل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة بمعنى الفارق أو على ظاهره  
وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمي الخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب  
يريد بالقسمين القسمين المطالبين بالخصوص وبغير الخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله ان  
المطالب في المطالب بالخصوص الخ وقوله فالأختلاف في شي أمكره هو الخ فليست الاضافة  
بيانية وان احتمل ذلك شكاف ومن الفرق بين المطالبين بالخصوص وبغير الخصوص  
يعرف الفرق بين الخصوص وغير الخصوص انه وافاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله ان  
القسمين هما النهي بالخصوص وبغير الخصوص الدالان على الطالبين وحيدئذ بشكل بانه  
لا حاجة للصفة قسمي الآن يقال فائتم الاجال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاسم  
(قوله في المطالب) متعلق بمحذوف أي ان الطالب للترك الكائن في نهى أو ترك المطالب تركه  
بالخصوص (قوله وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذنا من متأخري  
الفقه الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلا لان تسمية  
الشيء المطالب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقلة الاحتمال  
الحسن والصفات العلا ه وسبقه السكال في حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال ان  
كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على ان المراد بأخذ الاسم فيه انه اصطلاح لهم  
فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبنيا على ان المراد بأخذ انه اصطلاح على ذلك توسل من كلامهم  
لانهم لما اطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطالب صرح ان في ذلك اطلاقا على نفس  
الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكاه على حذف المضاف أي ذو خلاف الاولى

المدلول عليه بغير الخصوص  
يسمى بخلاف الاولى كما  
يسمى بمتعلقه بذلك فلا كان  
كفطره مسافرا لا يضر باليوم  
كما سألني او تركا كترك صلاة  
الضحى والفرق بين قسمي  
الخصوص وغيره ان الطالب  
في المطالب بالخصوص أشد  
منه في المطالب بغيره  
الخصوص فالأختلاف في  
شي أمكره هوام خلاف  
الاولى الخ خلاف في وجود  
الخصوص فيه كصوم يوم  
عرفه للعاج خلاف الاولى  
وقبل مكره لمحدث أي  
داود وغيره انه صلى الله  
عليه وسلم نهى عن صوم  
يوم عرفه بعرفة واجب  
بشأنه عند أهل الحديث  
وقسم خلاف الاولى زاده  
المصنف على الاصوليين  
أخذنا

أى الطالب المذنب يتخلف الاثرى والطالب تركه لا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك  
 بعدم الاستسلام الذى ذكره لا عدم الاستسلام لاثبات العصة كما هو واضح وبالسؤال شاعرة وقد  
 يتخلف أمره ان الاساسى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحقة معانيها النوعية التى هى منشأ  
 المذنب ومع ذلك فلا يخفى معرفة هذا الاسم على العلوب (قوله من متأخري) هو على حذف  
 مضاف وسميت طرفه حذف أى من كلام متأخري القضاة الصادق حيث قال شيخنا العلامة  
 وليس غافراً لاخذاه (قوله فى النهاية) أى فرق أو فرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لا  
 آخره كان قائله بانه قد يقع الاعتراض بانه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود  
 وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر والمقصود بالصرح وغير المقصود بغير الصريح  
 قرار بما عني حتى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد الهى فى ضمن الامر اه وقد يقال  
 لا مانع ان يراد المقصود بالمقصود الاوولى وغير المقصود بالمقصود الاوولى بل بالمقصود الهى (قوله  
 أى العام نظر الى جميع الاوامر الذميمة) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك  
 نهى المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصا لانه مر بعبارة نهى خاص لكنه لتوقف طلبه  
 لترك ذلك النهى على شئ عام وهو ان الامر بالنهى نهى عن شئ عام ان قال انه عام بسبب توقفه  
 على عام اه وحاصله ان الامر بصلة النهى مثلا نهى من تركه اه وهذا النهى خاص لمخصوص  
 منعقة لكن هذا النهى انما يثبت اذا ثبت ان كل امر بشئ نهى عن شئ فاما توقفه على  
 ثبوت هذا العام وصفه بانه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا انفع ما أورد بعض مشايخنا حيث  
 قال الظاهر انه لو رددناه عام متعلق باسماء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو  
 متعلق بكل منها وبخاصة النسبة اليه وان امر الذنب نهى خاص بالنسبة الى شئ عام بان قلنا  
 انه عينه كما يحسن فالامر بالاسن تعبيرامام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان  
 كان مقصودا بالتبع اذ لا يردغنى قد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهى الصريح وان  
 كان الشاى عام غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على  
 العموم بخلاف الضمى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وامر الذنب وان كان نهيا  
 خاصا بالنسبة الى شئ عام لان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرروا واعلم ان قضية  
 تقرير شيخنا ان قوله نظرا متعلق بقوله أى العام ويلزم حيدته لوقوله عدل عن التعليل وقد  
 يستشكل حينئذ ان مجرد الاختصاص بالدول لا فائدة فيه انما وروا تقرير شيخ الاسلام فى حاشيته  
 صريح فى انه متعلق بقوله عدل وفيه تكافؤ من جهة انه حينئذ لا للدول بالمقام له طرف  
 دون الموقوف عليه وهو بعد ويكفى ان يختار الاول ويتبع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار  
 ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهى الرد على من اعترض من كلام المصنف بان المخصوص يعترض  
 على استبعاد صيغة عموم من غير تنصيص على ما بين منه بخصوصه أى فيكون المراد بغير  
 المخصوص ما استبعد من صيغة عموم مع انه لا يصح لان ما استبعد من ذلك كرامة لاختلاف  
 الاولى فانما الشارع الى رد ذلك بانه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا  
 الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره (قوله ذكر التخيير به) واذا اقتضاه فى الاباحة (قال شيخ  
 الاسلام ليس به) وفان اقتضى ما عني اعلموه معنى ادى فائده انه استعمل المشترك فى معنييه

من متأخري القضاة  
 حيث قالوا المذكور  
 بخلاف الاول فى مسائل  
 عديدة ورفروا بينهم ما منهم  
 امام الحرمين فى النهاية  
 بالهوى المقصود ونسب  
 المقصود وهو المستفاد من  
 الامر وعدل المصنف الى  
 المخصوص وغير المخصوص  
 أى العام نظرا الى جميع  
 الاوامر السديسة واما  
 المتقدمون فطعنوا  
 المذكور على ذى الهى  
 المخصوص وغير المخصوص  
 وقد يقولون ان قول مكره  
 كرامة شديدة كما يقال فى  
 قسم المذنب سنة مؤكدة  
 وعلى هذا الذى هو معنى  
 الامر ولين يقال ان غير جائز  
 فكرامة (ار) اقتضى  
 الطالب (التخيير) بغير فعل  
 الشئ وتركه (فاباحة) ذكر  
 التخيير سهوا لا اقتضاء  
 فى الاباحة والاصواب ونسب  
 كما فى المباح عطف على اقتضاء  
 وفابل الفعل بالترك نظرا  
 للعرف والا فالترك مقتضى  
 فى الحقيقة فعل هو المكف كما  
 سبأنى انه لا تكافؤ لا بفعل  
 وادى النهى المكف (وان  
 ورد) الخطاب النهى يكون  
 النهى (سيار شرط) واما  
 وصحبا وقاسدا

وهو جائز كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجائز وغير الجائز الذي لا يناسب  
 الاسم على الطلب لا يوافق ذلك والاطلاق التفصيل مع جملة على أحدهم يعني اللفظ غاية التعريف  
 وكذا ينظر في قول السيد السجودي قد يقال لاسهولانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا  
 يعني اقاده فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ويجازه اه  
 وقال شيخنا العلامة بيجورثان يقال انه على قضين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخصيص أيضا  
 أي اقاد الخطاب التخصيص من باب علاقتهما اتنا وما يورد اعلى ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان  
 ذلك من خصائص الواو على التنازل عن ذلك كله فالحكم بالسبب وباعتبار الظاهر الخالي عن  
 التعسف وعدم الالتفات للاحتقالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو والتقسيم) اعترضه شيخنا  
 العلامة فقال جاءها بالتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور متصفا الى هذه  
 الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا يخفى في بطلانه اذا الوارد بكون الشيء أحدها  
 وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او وليست امل اه وأقول هذا  
 الاعتراض مبنى على ان معنى العبارة اذا كانت الواو والتقسيم وان ورد بكون الشيء منقسم الى  
 هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا ينافي مع عقل ولا نقل بل يجوز ان يكون معناها واحدة وذوان ورد  
 بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشيء أحد هذه الاقسام أو بأحد من هذه الاقسام بان  
 ورد بكونه سببا مثلا فان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحداه او على هذا فلا إشكال  
 بوجهه ونظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكائين  
 بالاقضاء أو التخصيص اه وبما ورد المتصلة عليه ان اوفيه للتديد وهو ينافي التحديد ايجاب الامام  
 وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان ألتسويج فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا  
 الجواب الذي أطلقوا على قبوله لان المعنى حينئذ ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال  
 المكائين المتقسم تقهلا الى الاقتضاء والتخصيص مع ان الخطاب المتعلق بأفعال المكائين بأحد  
 الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الاخر فدل هذا الصنع منهم على انه  
 ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون  
 الشيء) اعترضه الكمال فقال قوله أي كون الشيء فيه تساهل بحذف الجار حله عليه حكايه عبارة  
 المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ما قدرته لكنه الملاحظة عبارة المختصر تساهل  
 بحذف الجار فلا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبهة  
 فذات تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا في عبارة  
 المختصر (قوله لالمعنى) قال الكمال أي من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسي  
 لا يكون شيئا متماها جعل شيئا سببا للشيء آخر أو شرط الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ  
 منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو ما ينبغي  
 منه ادفع الاستغراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن  
 ما يؤخذ منه وقد أطلقوا على صحة الاكتفاء بالالم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل  
 جاءوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعوا انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من  
 المعنى غير صحيحة بالاشبه ولو صححت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينة

الواو للتقسيم وهي فيه  
 آجود من أو كما قال ابن مالك  
 وحذف ما قدرته كما عبر به في  
 المختصر أي كون الشيء للعالم  
 به معنى مع رعاية الاختصار



عنه وهو باطل قطعاً لا يقال مقام التعريف لا يمكن فيه الترسية العقلية لا بالاسم ذلك  
ولو سلمنا فلا نسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما اشار اليه المصنف والتعريف  
الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكتلة هم على اهل هذه  
الفتور يتبعون كثيراً في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفس بالورود) قال  
الكمال أي اسناد الوجود الى الخطاب النفسي في قوله وان ورد اسنادا بجوارى والوصف  
في عبارة الشارح بالنفس اللاهوت لا بالاصطلاح الصوري الموهب لكون المجاز في الادراد اذ  
(وأقول) لا ينبغي عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها فهم الوصف الاصطلاح الصوري والمحکم  
بوصف النفس بالورود لا يتصور معه الجوارى الافراد حتى وهو متناه (قوله بجوارى) يجوز  
كون المعنى المجازي هو التعلق بقرينة هذا الجوارى استعمال الحقيقة والعلاقة للزوم فان من  
لازم الوجود بالنسبة تتعلق به (قوله والنسبة يقال فعل المكلف) أي وقوله واعتقاده أو أراد بقوله  
ما يشبه ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيئاً العلامة حيث قال اختصر منه ان  
يقول لانه أي الخطاب وضع انه أي جعله ثم المراد بجماعته كون النسبة حساً الخ (وأقول) لا سلم  
صحة ما ذكر من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو وصف في التسمية  
فانما به بناءه وليس جعلاً ولا يتعلق به الجمل فليست تام ثم قال شيئاً ثم المراد بجماعته كون النسبة  
سبباً الخ وذلك معنى قوله ما يتناول خطاب يتعلق به غير الخ العاقل كما مر وصريح كلام ابن  
الحاجب والعرض وغيرهما ان الكون المذکور حكم من أحكام الوضع وهو الخ اذ لا يورق  
من تكرير الشيء دليلاً وكونه دليلاً لا باعتبار عاقل الاقل بالفاعل والثاني بالتعلق كالايجاب  
والوجوب على ما مر صوابه فهم ما متحدان بالذات وشخصتان بالاعتبار فليست تام (وأقول)  
أما قوله وذلك مبني على الخ فبعبارة دلالة على ان تعلق الخطاب بالتعلق خاص بعلته به استبعاد  
واسطة وان لا يشترط تعلقه به باعتبار تعلقه بهما وهو وصفه كالكون المذکور وهذا وهو مجموع بل  
هو أعم ولا ينافي ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل بل هو اثنان  
مراد عن تعلق خطاب التكليف كما جله على ذلك شيخ الاسلام لان تعلق الخطاب على الاطلاق  
وأما قوله وصريح كلام ابن الحاجب والعرض وغيرهما الخ وسكان مراده بالاعتراض على  
ما ذكره الشارح من ان الكون المذکور مراده عن الوضع بأنه نفسه وضعه فان كان  
مراده ذلك فمرد عليه ان ما وجبه به الحقيقة لا يلتزمه الا بالان من اتحادهما باعتبار الذات  
اتحادهما في الاصطلاح على نفسه ما بدلت الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد  
في الامور الحيات على ان في اتحاد الايجاب والوجوب نزاعاً كما علم تقدم فليست اذ (قوله)  
ومن خطاب الوضع) قال الكمال انه يتكرر من على ان حذر دأقسام خطاب الوضع لتعرف بما  
ذكر بل من حدوده تعلقاته الاتية كما تم عليه بقوله وستأتي حدود السبب الخ وذكره شيخ  
الاسلام ثم قال هذا والا لى انهم تعرف أيضاً ما ذكره بقوله وان ورد الخ في هذا المعنى مثلاً  
الخطاب يكون الشيء سبباً للحكم شيء (أقول) الوجه انه يتكرر من على ان مقصود المصنف  
بالسبب لا يوضع حد خطاب الوضع لاحد دأقسامه أيضاً وان أمكن معرفتها أيضاً على ما يشهد  
بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذکور ليس للنسبة الخطاب

ورصف النفس بالورود مجاز  
كوصف النفس به الشائع  
والنسبة يقال فعل المكلف  
وعبره له كذا ما سبب الوجوب  
الحذر والزوال سبب الوجوب  
الظاهر وانما لا في المعنى مثلاً  
سبب الوجوب الضمان في ما له  
وأداء الولي منه (موضع)  
أي فهذا الخطاب يسمى  
وضعه اربى خطاب وضع  
أيضاً لان متعلقه بوضع الله  
أي جعله كما يسمى الخطاب  
النفسي أو المحسوس الذي هو  
المحكم المتعارف كما تقدم  
خطاب تكليف لما تقدم  
(وقد عرفت حدودها) أي  
حدود المذکورات من أقسام  
خطاب التكليف ومن  
خطاب الوضع لتحديد الايجاب  
الخطاب المتقضى لاقتضاء  
اقتضاء ما يرام على هذا  
القياس (وبأنى) حدود  
السبب وغيره من أقسام  
متعلق خطاب الوضع

بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالنسبة للاقسام  
 لما فيه من غاية الاجال والاهام لعدم غيره على المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا احد الحد)  
 المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل البدء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرفة وقوله الدافع  
 للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الأصوليين بمعنى المعرفة سواء كان بالذاتيات أولا (قوله)  
 لان الميزانية خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال  
 فيه بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان  
 وأما الامور الجعالية فهي أمور واعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا  
 وعرفها بذلك فذلك حد لها والاجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتياتها فانليس لها شي  
 داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال نقول ان الايجاب هو الخطاب  
 المقضي للقول اقتضاء جازما للاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سألنا ان الاقتضاء هو  
 نفس الخطاب وقد جعل الاسنوي هذا وهو حد حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا  
 العلامة فهو سهو وقطاعا فان الانقسام الى الحد والرسم جاري في الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو  
 منصوص عليه حتى في المتقدمات قال في الفقرة فنسب تعريف الحقائق الموجودة في الخارج  
 كالانسان والفرس من غير دل متعذر وذلك لاصح ووجه التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من  
 الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية  
 والتمييزية بجنسها وعراضها العامة وفصولها وخواصها فوسلي طرف النعم اه وبمعنى  
 على طرف النعم وهو ثبت صغير انما في غاية السهولة لان ما اعتبر فيه ما هو منقول فما اعتبر فيه  
 ذاتي وما لم يعتبر فيه وعرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا  
 الشهاب فيزيده ان جامعهم المولى سعاد الدين في حواشي العنصر صرح بان الاقتضاء هو  
 نفس الخطاب وانما امتد الى الخطاب بمباغة كما في جدد جده ويوافق ذلك قول الشارح نعم  
 يفتقر صفة قال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا  
 اختصارا له على الحقيقة فليتنامل ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده ينقل منهم ان  
 المميز هنا خارج أو يابه أجاب بذلك على سبيل التفرع مع المعارض فلا ينافي انما اعني حد محدود  
 لا رسوم وان الميزانية ذاتي لا خارجي ولعل الحامل له على التفرع عدم تيسر البرهان على ان الميز  
 ذاتي اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذ في التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وان كان الظاهر  
 منه الذاتية فكان في سبيل التفرع قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال  
 والامر الثاني ان المحشين فسر الميز في قوله لان الميزانية خارج يتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه  
 بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسر الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيعظم رابا ولا فلان  
 تعلق الخطاب بالماهية كوراث جزم من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق  
 فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام  
 في حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك  
 الامور فليتنامل وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالنسبة للايجاب وكأثره  
 انما يجعله الاقتضاء دون قيد الجزم لا احتياج الى التمييز عن الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا احد الحد بالجامع المانع  
 الدافع للاعتراض بان  
 ما عرف رسوم لاحدود  
 لان الماهية خارج عن  
 الماهية نعم يختص فيقال  
 الايجاب اقتضاء الفعل  
 الجازم وعلى هذا القياس  
 وسبب في حد الامر باقتضاء  
 الفعل والتمسك باقتضاء  
 الكف كما يجد ان القول  
 المقضي للفعل والكف

عن الدب فليتامى (قوله) فالمعبر عنه هنا عما دال الابهة هو المعبر عنه فيما ساقى بالامر والى  
 به أمران - أحدهما أن ذلك لتمام حد الامر والهى الاق بالانقضاء المذكور والمحدوده  
 هنا الايجاب وغيرهما دال الابهة ومن ام ما يجدان بالقول المفتضى اذ القول المفتضى يعنى  
 الخطاب المفتضى اذ كل منهما هو الكلام النسبى كما يعلم من حيث الامر فذا عبر بالتمام وثانيهما  
 انه اعترضه شغفا العذمة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والهى مراد فينلما عدا  
 اذ اباة واعلم ان الماهية قد تفرقت بشرط شي أو بشرط لا تفرق بشرط اخرى وللثالثة أم  
 من الاولين منه وما يتساويان صدقا كالمساواة في قوله وبشرط لا بشرط عدم  
 التعلق وتارة لا بشرط واحدهما وكالمساواة في قوله وبشرط لا بشرط الجزم وفى  
 التدب والى كراهة بشرط عدمه وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما ما فاعيت ما انتهى  
 مساويان للايجاب وباعطف عليه صدقا وأما امة وهما هو مة وهم الاوبعة الذى هو معنى  
 الترادف فلا انتهى وفيه أمران - الاول انه لا يعنى ان شئ من المعنى في قوله ويتساويان صدقا  
 واجمع للاولى والثالث فقد اعتبر مجموع الاولى فردا والثالث فردا آخر فاعنى ان افراد مجموع  
 الاولى هي افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولى لا يمتنع وبين كل منهما ما  
 اقتضاه فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا فطعا وكذا يقال فى الامر بالنسبة للايجاب  
 والتدب فبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدق عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس  
 لا يمتنع وبين كل واحد منهما ما له هو اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا فطعا وفى النهى بالنسبة  
 للتحريم والتكره فبينه وبين مجموعهما مساواة لا يمتنع وبين كل واحد منهما ما له ما علم ما تقرر واذ  
 علمت ذلك فقوله ففانتم ما انتم مساويان للايجاب وباعطف عليه يجوز على ما قلناه من ان  
 المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والتدب ومساواة النهى لمجموع التحريم والتكره ويجوز  
 حله على ظاهره مساواة مجموع الامر والنهى لمجموع الاوبعة يعنى ان افراد مجموعهما لا يمتنع  
 عن افراد مجموع الاربعة وبالعكس والامر السابق انه لا يمتنع سقوطا ما ورد من الاعتراض لا  
 بناء على ما نقله عليه ونسبه اليه من ارادة افراد الذى ليس فى كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة  
 هنا فليتم اليه فان المعبر عنه كما يجوز ان يراد به المنة وم يجوز ان يراد به الذات فعمله فى عبا  
 الشارح على المنة هو تم الاعتراض عليه لاحامل عليه لا يجوز بحجة الاعتراض كيف كان وذا  
 مما لا يابق بالاسان (قوله) بطرائها الخ) وقوله لا معبر يعنى ان المعبر عنه فى الموضوعين وا  
 واختصاص العبادة عنه فم ما لا مناسبة فمعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظر الى انه حكم لان الكلا  
 فى بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له ومعبر عنه فيما ساقى بالامر والهى نظر الى انه ك  
 والكلام يناسب الامر والهى (قوله) والقروض والواجب) أى هذان اللفظان اذ الترادف  
 صفات الانفاط وقوله مترادفان أى اصطلاحا ما يدل تقرر الشارح الا فى قوله وهو لفظ  
 احدا من كذا وقوله وماخذنا كتر استعمالا وهو ثنية مترادف يعنى مرادف وقوله معنى وا  
 أى مة وهم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المقهور ولا يكتفى فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله  
 أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بغيره من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحد اما  
 بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بمان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا

فالمعبر عنه هنا بما عدا  
 الابهة هو المعبر عنه فيما  
 ساقى بالامر والهى نظر  
 هنا الى انه حكم وحال الى انه  
 كلام (والقروض والواجب  
 مترادفان) أى اسمان  
 معنى واحد وهو كما علم من  
 حد الايجاب الفعل  
 المطلوب طلبا جائزا (تلافا  
 لاى شئ من) فى نفسه  
 ترادفهما حيث قال هذا  
 الفعل ان ثبت بدليل قاضى  
 كالقرآن فهو القرض  
 كقراءة القرآن فى الصلاة  
 الثابتة بقوله تعالى فاقرأوا  
 ما تنصرون القرآن أو بدليل  
 قاضى كغير الواحد فهو  
 الواجب كقراءة الفاتحة فى  
 الصلاة الثانية بحديث  
 العيصين لاصلا لمن لم يقرأ  
 بفاتحة الكتاب

آخر يشبه المعلوم منه ويحجب بان الكاف بمعنى على ومما صدق به أى وهو شاء على علمه من حد  
 الالجباب كذا (قوله) فأنتم بتركها الخ) وأورد شيخنا العلامة ان التقريع على ما تقدم يدل على ان  
 للتسمية دخلا في ذلك فلا يناسب قول المصنف الا في وعولفتى ولا يقيد حيث قد اعتدوا  
 الشارح الا في فكان الاولى ترك التقريع اهـ ويجب منع ان التقريع على التسمية بل على  
 الدليل (قوله) وهو أى الخلاف (قضى) اعترضه الكوراني حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث  
 لقضى راجع الى التسمية لا الى المفعلى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العتاب سواء كان موقوفه  
 بقضى أو لفظي وأما ان الفرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي شيئا وهذا الذى  
 ذكره من الرد كره محققا والشافعية في كتبهم ورواية الال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان  
 اختلاف الوازم يدل على اختلاف المزامات كالاتساع وتساويين في الزوج وعدمه في الفرد  
 وكالمركب بالارادة في الحيوان وعدمه في غيره والفرش والواجب مختلفان عندهم في الوازم  
 فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرش يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقضى يلزمه كفر  
 المنكر والواجب بالقضى لا يلزمه منكره كقولنا هذا يطلق على الثابت بالقضى عندهم الواجب  
 علما وعلاوة على الثابت بالقضى الواجب علاوة على كون الاول صلاة الفجر والثاني صلاة الوتر والله  
 أعلم اهـ (واقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعي  
 وما ثبت بدليل لفظي لا اختلاف لوازمهما شرعا لا ينافي المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام  
 وهو ما يمدح فاعله وبذلك وشرادف لفظي القرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد  
 ولو صح ما توهمه من ان اختلافه ما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثاني  
 وهو استعمال القرض فيما ثبت لفظي والواجب فيما ثبت بقضي شافعية متفق على كسائى عن  
 التاميم مع ما يوضح جوابا وبذلك ولو كان اختلاف الوازم الشيعي يمنع اشرا كه ما في الاسم  
 ووضعه المعنى عام ثلها هو ما اصح اطلاق لفظ القرض على الصلاة والصوم مثلا لا اختلاف  
 لوازمه ما قطعنا على ان الاستدلال باختلافه ما بالفساد بترك القرض وعدم الفساد بترك  
 الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف الوازم انما يصح لو كان اختلافه ما بالفساد  
 وعدمه امرائا ينافي نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى الخالف من وعنده خصمه فلا  
 يجدي شيئا (قوله) أخذ القرض من فرض النسي الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقضى  
 مقطوع به أى معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمذلول انما يلزم بالقطع بدلالة  
 الدليل لا القطع بمتنه على ان القطع بالاحكام ليس من النسخة المعرف بالمذلول أى الظن كما تقدم اهـ  
 وبأشوا اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السدي في حواشي العبد فقال في  
 قوله ثبت بقضى أى دلالة وسندوا لفظي يقابله فلا قطع في أحده أو وفيهما اهـ وبما صرح به  
 الاول ان توجيههم انما ينافي اذا أراد قطعي الدلالة أيضا لكن أمنلتهم السابقة بخلاف ذلك  
 اذ لا قطعية فيما من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه خائف عن غيره ولا  
 اعتراض على الحكاية كما اتفق في محله ولا على الحنفية لان القطعي عندهم يجمع مطلق  
 الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما تصوا على ذلك في أصورهم وكثيرا ما يحصل  
 ظلال من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الامم وما اعترضه الثاني بجوابه

فيما تم بتركها ولا تقيد  
 به الصلاة بخلاف ترك  
 القراءة (وهو) أى الخلاف  
 (لقضى) أى عائد الى  
 اللفظ والتسمية اذ حاصله  
 ان ما ثبت بقضى كما يسمى  
 فرضا هل يسمى واجبا وما  
 ثبت لفظي كما يسمى واجبا  
 هل يسمى فرضا فعنده  
 لا اخذ القرض من فرض  
 الشيء بمعنى جزء أى قطع  
 بعضه ولا واجب من وجوب  
 التسمية سقط وما ثبت  
 لفظي ساقط من قسم المعلوم

أما أولاً فإني أجيبهم من هذا الكلام ان ما نبت بقطعي يسمى قطعا وليس فيه تعرض لثبوت  
واما ثانياً فإني جله تناسل الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في احوالهم (قوله وعندنا  
نعم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدريسه بان في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة  
الاخذ يعني لانه ما ليس بمفروض الا من هذه الخليفة وكذا في الاخرى فلهذا هو محقق فلا  
ترادف اهـ (واقول) هذا الجيب لانه ان أراد بعبارة ملاحظة مادة الاخذ اعتباراً في المقدم أو  
مخوع وغيره لا يتم من هذا الكلام وان أراد بها اعتباراً المناسبة بين المقول والمقول عنه فهذا  
لا يوجب اختلاف المذهب ومنه في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لا نزاع  
لشافعي في تفاوت فهو في الفرض والرأب في العدة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم  
الكتاب وما ثبت بدليل قطعي كحكم خبر الواسع في الشرع فان يباحث الاقل كادرون الماني  
وتأمله العمل بالاقول مؤولاً في قول الثاني واخبر عن ان الفرض والواجب انقلان مقدوران  
منقولان عن معناه الا ان في واحد وهو ما يدعى فاعده يذم تاركه شرعاً وسأثبت  
ذلك بدليل قطعي أو قطعي وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى للاحتجاج بان المعاقبات بين الكتاب  
وخبر الواحد يوجب التساوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في الفقه التقدير والوجوب هو  
السنن في الفرض علم قلنا انه مقدور عليا والواجب ما لا يقدر عليا بطريق التلويح ولا يكون  
المتلون مقدراً ولا المقدم القطعي ساقطاً عليهما على ان الحكم أن يقول بولس ملاحظة المذهب  
الغري فالنقل متنازع أن يثبت كون الشيء مقدراً علياً بدليل قطعي وكونه ساقطاً علياً بدليل  
قطعي لا يترى الى قولهم الفرض أي المفروض المتشدد في المسح هو الربيع وأيضاً الحق ان  
الوجوب في الافتقار للثبوت وما هو مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فاعلموا الوجبة  
والوجوب ثم اسلمه الى الفرض فيما ثبت قطعي والواجب فيما ثبت بدليل قطعي شائع مستفيض أي  
بين المتشعبة كقولهم الزفر فرضه وتعديل الادراك فرضه ونحو ذلك ويصير فرضاً علياً وكثيراً من  
المسألة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يظن الواجب عندنا على  
المعنى الاعلى أيضاً الخ اهـ وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكاره انتهى وان كان مختلفاً  
حيث لم يشأ احتمالاً عن دليل فليراجع وفي حواشي العدة للسعد قوله والنزاع لقطعي عائداً الى  
التشعبة فحقن في جعل الاثني عشر المعنى واحد متفاوت افراده وهم يتصورون كلامهم ما يتصور من  
ذلك المعنى ويجعلونه اعماله وقد يتصور من من بهلهم ما مترادفين جعل خبر الواحد القطعي الى  
القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر  
اهـ واعلم ان الطرف في قوة وعندنا في معنى يتم لما فيه من معنى القول (قوله أمر شافعي) هذا  
يدل على ان الاحكام الوضعية والعلوية من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال في خاصة الشارح  
في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية فيه قيداً واحداً جاع الحكم الشرعي  
العرف بالطلب التكميلي غير صحيح أي لا يراجه الاحكام الوضعية مع انه من الفقه وقول  
الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اهـ أي لان الاتصاف على مخالفة الظاهر يدل على  
صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله مما نبت الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل في  
التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كتبت سبباً للتسمية بالواجب

وعندنا لم اخذ من فرض  
الشيء قدره ووجب الشيء  
وجوباً ثابت وكل من المقدر  
والثابت اعم من أن يثبت  
بقطعي أو قطعي وما اخذنا  
أكثر استعمالاً لوما تقدم من  
ان ترك الفاتحة في الصلاة  
لا يشهدا عنه أي دونها  
لا يضر في ان الخلاف للقطعي  
لانه أمر فقهى لا مدخل له  
في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالترض أى المقطوع وعدم الفساد بالتروك كانه عليه الشارح بقوله  
 فيما الخ كان اعدام الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه  
 اه وقال في تدريسه المتبادر أن يقال لمدخل للتسمية فيه أى لانه ناتج عن الدليل الذى دل  
 الجته على الحكم لاعت التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه لانه ان أراد ان  
 مدخله سبب عدم الفساد أوجب مدخله وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخله  
 سبب شئ في شئ آخر مدخله ذلك الذى السبب في ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الثانية  
 تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سميعة شئ لأمريين سميعة أحد الأمرين  
 لا آخر كما هو في غاية الظهور على ان سميعة الظنية للتسمية ليست على حقيقة السميعة فان هذه  
 التسمية أمر اصطلاحى غاية الأمر انه لو حفظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخله سببه  
 صحت وصفه بالمدخلية على وجه القصور والتسميع بمعنى مجرد ان سميعة مدخلية فهذا لا يجدى  
 شيئا ولا يعارض فى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فله وجه أن  
 المتبادر ما ذكره أن المقصود نفي مدخلية التسمية في عدم الفساد اذ لو كان امدخل فيه كان  
 النزاع فيه انزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبره الشارح انه لو كانت التسمية  
 مدخلية عدم الفساد كان النزاع فيه انزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا قليلا مثل (قوله  
 وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد التذنب أى من  
 حيث ذاته لا باعتبارانه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا اذ الفعل ان واظب عليه التى  
 صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمر \* الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى  
 الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال  
 بعض مشايخنا يحتفل دخوله فيما لم يفعله ويحتفل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه  
 صريحا واما ما هم يفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما فى تنويل الرداء فى خطبة الاستسقاء  
 وصوم ناسواها فيجتم على أن يطق ما فعله من ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه لحق  
 بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم  
 الأخير \* والثانى انه ينبغى حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالتقول  
 والنسبة \* والثالث انه لجعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أنوا باسم الاشارة فى قواهم هذا  
 الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور امو اظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدد وانما  
 يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب  
 فقائدتها بيان أن التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليست تأمل \* والرابع  
 أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام  
 انه اذ فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قواهم أولم يواظب عليه كان  
 فعلة مرة وأمرتين كمالا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم  
 فرقوا بين رواتب الصلاة بين المؤكدة منها وغيره اذ اودنه على الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح  
 منهم فى عدم مداومته على غيرها وكذا ولان فى الزمذى كاحكام السيد معين الدين فى خصائصه  
 انه صلى الله عليه وسلم كان بدع الصلحى حتى تقول لا يملها بعد ولا تهم جعوا بين الرواية الدالة على

(والمستحب والمستحب  
 والتطوع والسنة مترادفة)  
 أى أسماء للمعنى واحد  
 وهو كما علم من حد التذنب  
 الفعل المطلوب طلبا خيرا  
 (خلافا لبعض اصحابنا) أى  
 القاضى الحسين وغيره فى  
 تفهم ترادفها حيث قالوا  
 هذا الفعل ان واظب عليه  
 النبى صلى الله عليه وسلم  
 فهو السنة اولم يواظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شهور والرواية انه المنع على انه كان يصوم بعضه  
 نارة كان يصوم كله ونارة كان يصوم بعضه واحتمل ان مررات البعض تفقت ومررات الكل  
 تأثرت قال يلزم الترك بعد الفعل بعد فهم ذكر السوطي عن بعضهم انه عمن شخص انه ان  
 جميع نوافله كانت فرضا ونسبة كلام الشهاب خلاف هذا ايضا لانهم حكروا خلافا في نوافل  
 معينة كاشفى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم او لا فلو وافقوا على وجوب جميع  
 نوافله لم ينفه تخصص بعض النوافل بالاملافة ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه  
 بل هو ان بعض نوافله واجب على وجه المداومة والبعض واجب لاعلى وجه المداومة بل مرة او  
 مرتين وفي الروضة كالمها ان من خد اقصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تقاوع شرع فيه  
 اى وجوب ذلك ولا يفتي ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا يفتي ان كل وجوب الاتمام مع  
 وجوب الاصل فتأمل وانما ليس ان الكوراني اورد هذا ما يتجسس منه حيث قال واستدلوا  
 على ذلك بان السنة فعل واماب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين  
 والتقارح ما انشاء الانسان غيره فعد الاتحاد الحقيقى وعدم اختلاف الوازيم اه (واقول)  
 لا يفتي فساد ما ذكره حواشيه تنبيهه ان ما اوردنا فلا نأخذ كونه ليس استدلالا خلافا لما  
 نذهب به بل هو ضبط لتلك الاقسام وامانا. اقول ان قوله لا اتحاد الحقيقى من باب الاستدلال بحمل  
 النزاع وهو لا يجوز وامانا لا نأخذ قوله وعدم اختلاف الوازيم لولم يثبت وجوبه واعتباره ودلالته  
 على الاتحاد لم يثبت ما في الاصطلاحات التي الكلام فيها الا شبهة لدان في جوابها لا يدع  
 على اسم واحد مع اختلاف الوازيم وعلى تعدده مع اتحادها قوله كان فله مرة او مرتين  
 اقول دلت الكفاية على عدم الاختصاص في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم يقته اية الواظية  
 وبني الكلام في جناب الواظية ولعله ان لا يترك الاعذار (قوله لعدم لاقسام الثلاثة)  
 يعنى انه مراد لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرد انها لا تعظمها  
 المعنى لا يرد ان الاختصاص (قوله ولا يجب المدوب بالشروع فيه الخ) الباطل لا يبيد اى بسبب  
 الشروع فيه اى لا بصير الشروع فيه مبيبا لوجوب اتمامه كذا اقرره شخص العلامة وفيه بعد ذلك  
 امران الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلقا المدوب كاهو ظاهر المتن وصريحه  
 فلم اقتصر الشارح في المعارضة الاسمية على الصوم والصلاة وحلا جعله المقتبس ما عدا الصوم  
 لا الصلاة فلو كان محل اختلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سبق فتقارر الخ  
 والعبرة غيرهما من باقي المدوبات ويجيب باختصار الاول وامل اقتصر الشارح في المعارضة  
 على ما ذكره انه الذي تعرضوا له من محاذم يتصرف عليهم بالشروع بحال يصح حواشه والثاني ان  
 الكوراني اورد هذا ما يتجسس منه ولكن لا يجمع ملاحظة عدم انه بالشروعات والمطابقة  
 وذلك لانهم لم يفرقوا استدلال المنفعة على وجوبه واجاب عنه قال هذا واقول لا يجوز ان  
 ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة التثنية او انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا  
 الاول بدعوى في الشريعة يكون بعضه تقارا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا  
 لترتب عليه ثواب الواجبات دون الواقي اذا ثواب الواجبات اعتاق ثواب الفعل وهذا ما  
 لم يزل به أسد اه (واقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما الاول فانه

كان قوله مرة او مرتين فهو  
 المستحب أو لم يقوله وهو  
 ما يقتضيه الانسان باختباره  
 من الارادة فهو التقارح  
 ولم يتعرضوا للسند و  
 لعدم للاقسام الثلاثة  
 بلا شك (وهو) اى الخلاف  
 (الفتاوى) اى عائد الى التفتل  
 والسمعة انما حصل ان كالا  
 من الاقسام الثلاثة كما يسمى  
 باسم من الاسماء الثلاثة كما  
 ذكره هل يسمى بغيره منها  
 فقال البعض لا اذ السنة  
 الطريقة والمادة والمستحب  
 المدوب والتعلق الزيادة  
 والاكتفاء ويصدق على كل  
 من الاقسام انه طريقة  
 وعادة في الدين ومحبوب  
 للشارع يطلبه وفائده على  
 الواجب (ولا يجب) التدوب  
 (بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قاطع ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من  
 ينوق عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير  
 مسوعة لا ينقل صحيح سريع عن معتد به وعن معتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى مما  
 لا يلتفت اليه اذ ليس هو من أهل استقرار الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكره  
 قبل عرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما أوردته في صورة الدعوى مبالغة فلما فلا يصح  
 استدلالة به على دعوى بطلان الثاني اجماعا واما ثانيا فلان من نذر انعام الفعل الذي يشرع  
 فيه التعتد نذره وجزمه انعاما شرع فيه وان لم يشرعه الشرع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع  
 على بطلانه وهو من جهة الشريعة وأما قوله وأيضاً الخ فاللزامة التي ادعاها فيه ممنوعة بطوار  
 الفرق بين ما يجب الشرع فيه أيضاً وما لا يجب الشرع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب  
 الانعام بأنه ثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مما لا يقدح في دعوى شتات الخ لا يثبت  
 ولم يأت لها بالاثبات (قوله أي لا يجب انعامه) قال شيخنا العلامة يئنه أن المندوب في قوله  
 لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والفرقة قوله بالشرع اذا الجزء الذي به  
 الشرع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على السبب وفيه نظر لان السبب  
 متقدم بالذات وقانون بالزمان كحركة اليد لركعة الخاتم اه (وأقول) ان كان هذا المنتظر  
 في جعل الجزء الذي به الشرع سبباً مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو باعتبار  
 ساقط اذ ليس في العبارة ما يبين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته  
 بمعنى كونه ماصلاً ثانياً ولا يخافه في مقارنته هذا الكون للباقي وان كان في جعل قوله بالشرع  
 قرينة وكان وجهه التفسير انه اعترف في وجهه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ  
 الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة متوقفة كونه قرينة على ما لا  
 يصح فهمه أيضاً نظير ساقط أما قولنا نحن أئنه أن الشارح جعل القرينة قوله بالشرع حتى  
 يتوجه هذا التفسير عليه فإنه ليس في كلامه تعرض للقرينة وجاز أن تكون القرينة عنده شيئاً  
 آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره ان لا يجب الشرع فيه والام لا يمكن مندوبا  
 بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانياً فسلطان الشارح جعل القرينة قوله  
 بالشرع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشرع فإنه ليس في كلامه  
 تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصل  
 ثانياً وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في آخرفيصوصنا تشكك عليه (قوله  
 لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الاول مغراه  
 قوله وترك انعامه الخ وقد تكرر انعام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز فيخرج ترك  
 انعامه جائز وهو المراد من نفي وجوبه وللتصميم منع الصغرى وسنده أن ترك الانعام المبطل لما فعل  
 تركه لما يفعل وابطال لما فعل فلم يتعد الوسط واتحاد شرط للانتاج اه (وأقول) لا يفتي انه اذا  
 أريد التارك في الكبرى أعم من عدم الاقدام وبين الاعراض بعد الشرع عن الانعام كان  
 الوسط متحداً غاية الامر انه يتوجه حجة ثم منع كية الكبرى بأن يقال ان أريد بالتارك فيها عدم  
 الاقدام لم يتعد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشرع عن الانعام فلا نسلم الجواز كلياً

أي لا يجب انعامه لان  
 المندوب يجوز تركه وترك  
 انعامه المبطل لما فعل منه  
 تركه (خلافاً لابي حنيفة)  
 في قوله بوجوب انعامه  
 لقوله تعالى ولا تبطلوا  
 أعمالكم حتى يجب بترك  
 انعام الصلاة والصوم منه  
 قضاؤهما وعروض في  
 الصوم



لا يمكن الفرق بين النوعين اذ المبادىء بعد التلبس بهم امن الحرمة ما ليس له اقبله وحيث يحتاج  
الى اثبات كلمة الكبرى بآيات حكمها النوع الثاني ومن النوعين المذكورين فانه هو يحمل  
الترافع ولثاني اثبات ذلك آحادت منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام افطرتم ارامن  
صوم قطوع فسقط المع واستقام التماس وبما قرناه يظهر ان الذي يتوجه عليه المنع هو  
كلمة الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان ارد به انه  
ليس الترك فيه بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان ارد به انه  
لا يسمى تركا فان ارد به عند الاطلاق على تسليمه يكون مجردة اقضية في التسمية وليست بشاؤنة  
في المقصود او مطلقا ومكارة غير ملتفت اليه امع ان ذلك لا يقدر في المقصود (قوله بعد  
الصائم المتطوع الخ) او رده عليه شيخنا العلامة فقال للنفس ان يحمل الصائم على مريد الصوم  
والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النسبة مجردة لا يلزم بها ان لا يكون الصائم مجازا  
لاننا نقول هو ايضا مجاز قبل تلبسه ويترجح المجاز لا قول يقام صام في قوله ان شاء صام على  
حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طواعي الفجر الى الغروب اه (واقول)  
ما غسلبه عما لا يعني عنه شيئا وذلك لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مريد الصوم  
تجاوزا ان احدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مريد الصوم والثاني في لفظ افطر حيث  
استعمل على هذا في معنى استقره فطرا وذلك تلاف حقيقته قطعاً بخلاف حمل الصائم على  
حقيقته الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير  
يجوز استقره صائحا ولا شبهة في ان نقول المجاز اقرب الى الاصل وتكثيره ابعد عن الاصل فحاصلنا  
ارجح لذلك واما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل ان تمام فعنوة قطعا بل المطلق اسم الفاعل على  
المجلس بالحدث قبل تلبسه حقيقة كما ينص عليه كلامهم الا في قوله مع رقما وقع لشيخنا  
هناك وقد قال الفقهاء لو ساق لا يسلي حيث بالشروع الصحيح وان افسد الصلاة لصدق اسم  
الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد اتمام ولا ينوله اذ يدل على  
حينئذ مجازا قطعا كما ساق فيهم عليه في محله فقد بان انه دفاع قوله لانا نقول هو ايضا مجاز قبل  
تلبسه وقوله ويترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل تمام حقيقة وان مجرد بقائه صام على حقيقته  
لا يشهد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولها ما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه  
منافسة لان العام المختص سياق ان عموم مرادتنا ولا احكاما اه (واقول) جواب هذا  
المنافسة ان المراد بقرينة صريحة السياق لا تتناولها ما الاعمال حكما او مطلقا وهذا ظاهر (قوله  
بمع ابن الدلة) او رد شيخنا العلامة انه ظاهر في أن عموم الاعمال اغماض بالصوم والصلاة  
من المذوبات وهو خلاف عموم التذنب في قوله ولا يجب المذوب ولو خص عدم الوضوء بالم  
يحتاج الى اعتذار في وجوب اغتمام الحج اه (واقول) عذرا شارحا في الاختصار على ذكر الصوم  
والصلاة مع اعتقاد عدم اختصاص هذا الحكم بهم انه لم يثبت عندهم من كلامهم التعرض  
اغيرهما مريحا فانه يجبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا يخصص المتن بما دون غيرهما  
على ما هو عادته في امثال ذلك (قوله ووجوب اغتمام الحج) فيه امران الاول قال الكوراني  
جواب سؤاله قد تدويره ان النقل بالشروع لا يلزم مع انكم اوجبتم على من افسد الحج

بعدت الصائم المتطوع  
امرتقه ان شاء صام وان  
شاء افطر رواه الترمذي  
وفي رواية وقال الحاكم صحيح  
الاسناد ويقاس على الصوم  
الصلاة فلا تتناولها ما  
الاعمال في الآية بما بين  
الدولة (ووجوب اغتمام  
الحج المذوب (لان قوله)  
اي الحج (كقضية) فانها  
في كل منهما فاعده الدخول  
في الحج

المغفل قضاء في القابل وأن تم المضي في فاسد ما جاب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نقل الحج  
 كفره نية وكفارة اذا تعرض في نية الى كونه فرضاً ونقلاً وأيضاً عدم خروجه بالانفساد فرضاً  
 أو نقلاً متفق عليه وهذا الالتزام به لان الحنفية يجوزون الصوم الفرض نية مطلق الصوم بل  
 بنية النقل واما الالتزام باستوائهم في علم الخروج بالانفساد سالم عن القادر اذ لم يقولوا بالمضي  
 في الفاسد في نقل سواء اه (وأقول) ما ذكر في تقرير السؤال المقدر خطأ قطعاً وغفله فاحشة  
 عن تأمل المتن وانما قدس سره كما يصرح به عبارة الجواب في المتن ان ما ذكرتم من أن انعام  
 المندوب لا يجب ينتقض بوجوب انعام الحج المندوب أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على  
 قوله ولا يجب بالشروع وما ذكرتم من ان المراد بالجواب الزام الحنفية ليس في محله وانما المراد به  
 دفع النقض علينا وقرئ بين الالتزام ودفع النقض فان الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا  
 وما ذكرتم من أن الحنفية تجوز ونحو الصوم الفرض نية مطلق الصوم بل بنية النقل بخلافه بعد  
 تسليم الاستواء في سائر صفات النية اما اولاً فله وان ثبت مذهبه بالدليل وحديثه في الفرق  
 واما ثانياً فيكون بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يحتج بعض اجرائه على أن هذا انما  
 يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما هو قسمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكون  
 الفرق على قولنا فلتأمل والامر الثاني قال الزكشي كلام المصنف يقتضي انه لم يخرج عن  
 القاعدة وغيرها الحج اتكن استثنى بعضهم أيضاً الاضعية فانها سنة واذا دحضت لزمت بالشروع اه  
 ونظر شيخ الاسلام في هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا دحضت تعلم الذبح فاعل وجهه  
 النظر أن تمام الذبح يحصل التضحية فلا يتصور هذا وجوب انعام بالشروع وان أريد به  
 الشروع في الذبح فاعل وجهه النظر ما منع وجوب الانعام واما أن وجوب الانعام لدفع تلف  
 المال لان حيث الشروع في مندوب لكن عدم الانعام لا يستلزم التلف على الاطلاق كما هو  
 معلوم فلتأمل والله أعلم (قوله أي التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير للدخول وشارة الى  
 انه بما ازلان الدخول حقيقة هو العبور في الجسم اه وقضيه ان التلبس حقيقة وفيه توقف  
 فلتأمل (قوله في وجوب انعامهما المشابهة) فاما تقدمت فمعاً مران «أحدهما  
 قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التفسير في الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك في علته كما  
 هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدمت من النية والكفارة وغيرها ليس على وجوب  
 الانعام في الفرض ولان وجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلان  
 العلة «وأثرها» ويحكمه الذلة وجوب الانعام في فرض الحج انما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة  
 لازم والمذكورة والالتصية حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول)  
 هو بحث قوى طامناظهر لنا قبل اطلاعه على ابداء شيخنا الله ويمكن دفعه بان هذا القياس  
 الذي أشار اليه المصنف من قياس الشبهة وحاصله ان نقل الحج فرع تردد بين أصليين أحدهما  
 فرضه والاخر نقل غيره فألحق بآخرهما شيها وهو فرض الحج ومن الإجابة أيضاً ما نزل عن  
 الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الحج اختص بلزوم المضي في فاسده فيكيف في حصصه لكن  
 هذا داخل في قول المصنف وغيره وهو ما يقوى ما ذكره المصنف ويدفع الجنب المذكور  
 \* والثاني قال الكوراني ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه قال لا يتصور لناج تطوع

أي التلبس به (وكفارة) فانما  
 يجب في كل منهما بالجماع  
 المقدسه (وغيرهما) أي  
 غير النية والكفارة كالتقاء  
 الخروج بالفساد فان كلا  
 منهما لا يحصل الخروج  
 منه بفساد بل يجب المضي  
 فيه بعد فسادها والعمره  
 كالحج فيما ذكر وغيرهما  
 ليس نقله وفرضه سواء فيها  
 ذكر فالنية في نقل الصلاة  
 والصوم غيرها في فرضهما  
 والكفارة في فرض الصوم  
 بشرطه دون نقله ودون  
 الصلاة مطلقاً وفساد  
 الصلاة والصوم يحصل  
 الخروج منهما مطلقاً فانما  
 الحج والعمره غيرهما من  
 باقي المندوبات في وجوب  
 انعامهما لما بينهما  
 انرضهما فاما تقدم

لان الخطاب به هو المستطيع فان لم يصح فالج في حقه فرض عين وان كان قد خرج فرض كتابه  
 وقد ذكره من ان معنى الاستطاعة المتغيرة من الزاد والراة ومن الطريق اعما هو شرط  
 الوجوب بناء على التسليم والتسهيل وذلك لا ينافي أن يجعل مآدم هذه الاشياء المشقة ويتبرع عما  
 لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة كما اشار اليه اكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة  
 بهما القتل وان اراد انه بنفسه شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافي التقلية  
 بحسب الاصل فان قلت عالم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج  
 قلنا فرض عين حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حج تنذليل فرض كتابة بناء على أن  
 احياء البيت كل سنة بالحج فرض تنذليل قلنا لو لم دخول مثله في عموم الخطاب بالاحياء  
 يقتض بالسي المراهق فان جهة نقل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه شطاب وبالملة الاستدلال  
 بان الخطاب هو المستطيع مختصر في الفرضين ولا يتصور تخلف غير مديد والله اعلم اكلام  
 الكوراني (وأقول) اراديه في الشرح الزركشي فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال  
 مقدر على الوجه الذي بيناه قال والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في المدوب  
 عين او الحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا تخلف ع فان الخطاب به انما هو المستطيع فان لم يصح  
 فهو في حقه فرض عين والا ففرض كتابية فان اقامه شعائر الحج من فروض الكتابة على  
 المكلفين رحيمة فلا يبي اشكال في امتناع المروج منه الا على قولنا ان فرض الكتابة  
 لا يلزم بالشروع على ما سألنا اه واذا تأملت ما بالقرينة عليه ظهر ان ما به مما يجب منه أيضا  
 وقوله فهو أول المسئلة لا منشأه الا الجمل بعدد الشافية اذ لا كلام عندهم في ان غير  
 المستطيع اذا تحمل المشقة بشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع  
 انه لا ينافي القلبية بحسب الاصل يقتضي جواز كونه نقلا بحسب الاصل وليس يصح كيف  
 ولا يتصور عدم تقدم النقل على فرض الاسلام وكلامه فبين لم يصح مطلقا كما صرح به سياقه  
 غاية الامر انه اذا قدر على المشي سن له الاقدام لكن هذا لا يصح كون ما يأتي به نقلا بحسب  
 الاصل كما زعم جوازه وقوله قلنا لو لم دخول مثله في عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله  
 في عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأه الا الجواز فان كلامهم لا يمتنع عدم دخوله فيه  
 بوجه كما هو معلوم له المام به واما قوله يقتض بالسي المراهق فان جهة نقل بلا خلاف اذ  
 لا يتوجه اليه خطاب فان اراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصور لما تخلف ع كما صرح به  
 سياقه فهو مردود اما قولنا لان كلام الزركشي في المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو  
 البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يصح فهو في حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا في المكلف  
 به وقوله على المكلفين أي حتى بالحج بدليل السياق ثم يرد ذلك على قوله والذي يظهر عدم  
 الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف في نقل الصبي أيضا وأما ثانيا فان الكلام في نفي  
 تلوق يصح محللا تعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام ووج المراهق وان كان نقلا لا ينافي  
 وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الجمل على انه يجب على وليه أن يامر  
 بانماه تسكف ولا يخفى انه لا معنى لتسديه بالاراق فان حج الصبي وان لم يراهق فهو مع انه  
 تكليف مخالف للظاهر يترتب على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان الناقل بوجوب اتمام

التثقل بطرده في حق الولي بالنسبة للصبي بل وإن لم يصحح ونفل وأما ثالثا فلأن ركشي أن يريد  
 بقوله ليس لنا حج تطوع أنه ليس لنا حج تطوعا لأفرضا وحيتن نقول الكوراني أن حجته تثقل  
 بلا خلاف إن أراد به مجرد أن الأقدام عليه تثقل لأن الكلام على هذا التثقل ليس  
 في ذلك وإن أراد أنه ينفع فقال ولا ينفع فرضا بلا خلاف فزعمه ببقية الخلاف غير صحيح وأنى له ينفي  
 الخلاف مع أنه المصوّر جماعة حج التثقل بحج العبيد والصديان والجاهلين لأن فرض الكفاية  
 لا يتوجه اليهم رده آخرون بأنه بسقط فرض الكفاية بهم وإن لم يتوجه اليهم كما بسقط صلاة  
 الجنابة بالصبيان ولومع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر في غير المجانين أما سقوطه  
 بهم وبالصبيان غير المميزين نفسه نظرا له فإذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين  
 لهم غاية الإطلاع على كلام الأئمة ونهاية التثقل فكيف يصح في الخلاف الآن يجاب بأنه لم  
 يقع فرضا بل وقع نقلا لكنه سدد المترض وأما رابعا فلأن استدلاله بأنه لم يتوجه إليه  
 خطاب غير صحيح أولا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط  
 لم يخاطب ولو تكلف وقم عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الآن يفرق بأن هذا من  
 أهل الخطاب في الجدة وقد اتضح بما قررناه أنه لا يخاطب الا المستطيع وإن وقع نسك غيره أيضا  
 فرضا وإن نسك الحار البالغ أما قل وهو مراد الركني على ما هو ظاهر رسابقه مختصر  
 في الفروض وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكوراني أن ذلك غير سديد وإن نقض  
 قول الركني لا ينصرت لنا حج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعم الكوراني غير صحيح لأن كلامه  
 في المكلف كائين نعم يقتضيه دعواه عدم الاحتياج إلى ما ذكره المصنف أن ثبت جريان  
 الخلاف في تثقله وإن ألقا القول بوجوب الاتمام بطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حل كلام  
 المصنف على ذلك من البعد والنكف (قوله والسبب ما يضاف الحكم إليه الخ) قال  
 الكوراني لما ذكر أن الخطاب الواو ادمن الشارع يكون الشيء سببا وشروطا مانعا خطاب وضع  
 أراد أن يعرف المذكورات لعدم دخولها في التكليفي وكان الأولى أن يذكر قوله وقد عرفت  
 حدودها قبل قوله وإن وردت سببا أو يؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض  
 والمتدوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مترابطا بعضه مع بعض اهـ (وأقول)  
 كان المناسب أن يقول أو إذا عرف المذكورات لعدم فهمها عما ذكره في التكليفي والوضعي  
 أو يقول لتوفيق إضاح الوضع على معرفتها المتعلقة بها وأما قوله وكان الأولى الخ الدال على أن  
 كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لأن المصنف ذكر قوله  
 وإن وردت سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لا أنهم جاعلا الخطاب  
 وآخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وإن وردت سببا الخ للتعقيب فيه أيضا على حد خطاب  
 الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف  
 وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الإيجاب كان مظنة الدوال عن  
 ترادف الواجب الذي هو متعلق الإيجاب الفرض لاشتباها معناه ما فادى أن ذلك ثم لما فرغ  
 من ذلك ناسب بيان أن متعلق الندب الذي هو أحد الأقسام أيضا وهو المتدوب هل يتقلب  
 بالشرع إلى قسم الواجب الذي هو متعلق الإيجاب ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني

(والسبب ما يضاف الحكم  
 إليه) كذا في المستقصى زاد  
 المصنف لبيان جهة الإضافة  
 قوله (للتعلق) أي لتعلق  
 الحكم (به) من حيث أنه  
 معترف للحكم (أو غيره)  
 أي غير معرف له أي مؤثر  
 فيه بذاته أو بآثار الله تعالى  
 أو باعتبار عليه الأقوال  
 الاشمية في معنى العلة أي  
 حينما أطلقت على شيء معزوا  
 أو لها لاهل الحق تعترض  
 لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر في الخطاب وأقسام القسم الاول ثم  
 تعرض لما يشاء من اقسام القسم الاول ثم بين اقسامه ان القسم الثاني وفي هذا من الاقسام  
 والمناجبة ما لا يتحقق على قوى البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيه اعل) ان المعبر عنه هنا  
 بالسبب هو المعبر عنه في التماس بالعلم اعترضه شيخنا العلامة فقال لا ينبغي ان المعبر عنه بالعلم  
 من المعرف أو بغيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قبل ما يضاف الحكم اليه لا يشاء  
 من حيث هو معرف فكيف يتعد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا نقسالة هذا الاعتراض الا  
 اشتباه العارض بالمعروض وكثيرا ما يقع الخلل بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه في التماس  
 بالعلم هي ذات المعرف لا مضمونه وكثيرا ما يقع الخلل بسببه كما ان المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والماخوذ  
 عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب خروجه وميله لادائه فلا اشكال في ان المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر  
 عنه هناك بالعلم واحد وخلافات على ان قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعرف  
 عارضا لاحتماله لكونه جزءا كما هو الواقع لما نقله الشارح عن شرح المصنف وقال انه معرف  
 للمعبر عنه فان من جعله اسما للمعرف فلا بد ان يكون ذاتيا والام لا يمكن مبيها للمعبر عنه  
 المركب من الداخل والخارج قلنا تأمل (قوله الذي هو الحق) فان قيل أي حاجة لهذا  
 مع قوله السابق مع زواوله الا هل الحق أجيب بانه لا يلزم من خروجه لاهل الحق ان يكون هو  
 الحق (قوله مبين لخاصته) قال شيخنا العلامة المدين: عند القوم هي المناجبة لكن المبيزة قد  
 يكون ذاتيا للمناجبة وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواص امكان الاولى ان يقول مبين  
 للمناجبة بخاصتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة المناجبة الراضية  
 (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سياتي ان العلم قد تكون حكما  
 شرعيا والمعلول بها امر احقيقا لكل الشعر بالسكاح وحرمة بالطلاق علمه لبيان كانه بالعلم  
 هي السبب كما قال فريد ذلك على تعريفي المثل والامدى اه (وأقول) حاصله ان قيد المعرف  
 للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذ المعرف للامر الحقيقي من جملة السبب والعلول  
 بصدق علمه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقي من الحكم ويجب ان ينع عنه ليس حكما  
 اذ المراد بالحكم هنا ذات التسمية والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت امر حقيقي لموضوعه فهو ونسبة  
 نامة عن ثبوتها امر حقيقي غاية الامر ان في قوله ثبوت امر حقيقي والمعلول امر احقيقا وقوله  
 في التمثيل السابق كنهانه تامحا ووجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد في الاول ثبوت  
 امر حقيقي وفي الثاني ثبوت حياته أي له بل لا يشترط ان يراد الا ذلك اذ كل الشعر وحرمة  
 لامة في العلم معلوله ذات الحياة وما ينصرح بانهم اه (وأقول) ما قلناه تغيير المصنف بقوله نزع اذا  
 جوزه ان تعطل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعطيل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي  
 ومثاله ان يعطل اثبات الحياة في الشرع بانه يحرم في الطلاق ويجوز بالسكاح فيكون حيا كالبدن  
 والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد مضى الحقيقي حكما بقوله الحكم الحقيقي وفسره بالنسبة  
 بقوله اثبات الحياة في الشرع وحيث قد تقرر المعرف للحكم من اول المعرف للامر الحقيقي لانه  
 معرف للحكم كاتين والحكم شامل للشرعي والعقيقي ولهذا اطلت الشارح هنا وفيما أتى  
 في التماس فته دعه ولو تزلنا عن ذلك كنهاننا ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيه اعل ان المعبر عنه هنا  
 بالسبب هو المعبر عنه في  
 التماس بالعلم كثر في الجواب  
 الخلف والزوال لوجوب  
 التماس والاسكار لمصلحة  
 الجبر وإضافة الاحكام اليها  
 كما يقال يجب الجبر بالزوا  
 واقهر بالزوال ويحرم الجبر  
 للاسكار ومن قال لا يسي  
 الزوال ويحرم من السبب  
 الوقتي علم نقل الى اشتراط  
 المناجبة في العلم وسياق  
 انه لا يشترط قيامه على  
 انها بمعنى المعرف الذي هو  
 الحق وما عرف المصنف  
 به السبب ختامين لخاصته  
 وما عرف به في شرح  
 المختصر كالاتي من  
 الوصف الظاهر المنضبط  
 المعرف للحكم مبين لمضمونه  
 والتبدي الاخبار للاحتراز عن  
 المانع

المراد ما شأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأجل هذه القنون قد يتساحون  
 بمثل ذلك وأنه للسبب والعلة عند الاطلاق ويعدى أن مادة النقص لا يتناولها الاسم عند  
 الاطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع الخ) قد يطلب الفرق  
 بينهم من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب (قوله آخره إلى  
 هناك) وقوله الآخر إلى هنا قال شيخنا العلامة ظاهره أنه استعمل الأول مجرورا للحل  
 والثانى مرفوعا للحل بدلا من محل اسم لامع لأن محلها مرفوع بالاستدلال ولا يصح أن يكون  
 بدلا من اسم لا وحده لأنه معرفة ولا لا نعم فى المعارف وقوله الآخر إلى هنا فى المناسب هنا فى معنى  
 المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج هنا عن الظرفية فعلها من الظروف المتصورة  
 وفى كونه من الظروف المتصورة فاعرفه ووقفه أه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا  
 بأن هنا من الظروف التى لا تصرف وأنها تجري عن والى وسبب ذلك اشكال فى الأولى بالى  
 وأما الثانية فلا حاجة إلى جعلها بدلا من المبتدأ لأن ذلك لا يناسب عدم تصرفه بل يصح جعلها  
 استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بكرا والمعنى لا يحل لكرا فى محل من المحلات  
 إلا هناك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهى ظرف لمحذوف أى المناسب  
 ذكره هنا أى ذكر فى هذا المحل ثم ما حذف المضاف أى ذكره فصل الضمير واستتر فى المناسب  
 فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لأن القوى من أقسامه) اعتبره شيخنا العلامة فقال  
 وفى كونه القوى من الشرعى منع لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا سلم أن  
 القوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط بأنى مطلق الشرط لأن المصنف اغماضكم على ما وقع  
 فى قوله وان ورد سببا وطرأ ما هنا الخ ولو سلم فلا خصوصية للقوى بل العدة فى من نحو ان  
 دسات الدار فأتى مطلق مثل القوى حيثئذ والهر فى العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض  
 ساقت مبني على غير ما سلم فأتى المحصر فى قوله فان المصنف اغماضكم على ما وقع فى قوله الخ  
 ممنوع منعلا شبهة فيه إذ لا دليل عليه ولا دأى السبب ووقع الشرط فى قوله وان وقع سببا  
 وشرط الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى الموالاة على ما وقع فيه ولا يمنع الحلول على  
 وجه أعم فأنه ينعن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أرادنى  
 الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لأن ذلك المحل لبيان الخصائص والمخصص هو  
 القوى كما قال الشارح هناك فى عدة أقسام الشرط مائه وقوى وهو المخصص الخ ولا محل  
 ذكر مسائل الأذالك المحل كما صرح به هنا وان أرادنى الخصوصية باعتبار مجزء المكون من  
 أقسام الشرط فهو مسلم ولا يشهد لآلنا ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما دعيناها من جهة  
 أن القوى ومساألة لا يناسبها الأذالك المحل كما تفر ويخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه  
 المناسبة أنه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور فى قوله وان ورد يكون الشئ سببا  
 الخ والذى من متعلقه ليس إلا الشرعى (قوله كطهارة الصلاة) أى بلواؤها إذا طهارة  
 لا تنوقف على ذات العلة أى إيجاده حقيقة لها وهذا مبني على أن الملقاق الشرعية هل تصدق  
 بالقاسد كالصحيح أو لا تتناول إلا الصحيح فان قلنا لا أول استحج لتقدير المضاف أو بالتالى لم يصح  
 إليه هذا أصل ما تفره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أى فلا يراد منه مائع

ولم يقيد الوصف بالوجودى  
 كما فى المانع لأن العلة قد  
 تكون عدمية كما سببنا  
 (والشرط بأنى) فى محض  
 المخصص آخره إلى هناك للاق  
 القوى من أقسامه مخصص  
 كما فى أكرم ربيعة ان جاواى  
 إبطان منهم ومساألة الاستية  
 من الاتصال وغيره لا محل  
 لذكره الا هناك ثم الشرعى  
 المناسب هنا كطهارة  
 الصلاة والاحصان لوجوب  
 الرجم (والمانع) المراد عند  
 الاطلاق وهو مانع الحكم  
 (الوصف بالوجودى الظاهر  
 المنسب

الدالة بالسبب والتعريف لا يشتهر فيكون أسداً (قوله العرف تقيض الحكم) قال شيخنا  
 العلامة تقيض الحكم رفعه لكنه لا أريد به هنا حكم معين، فساد الحكم السبب لوصف المتع  
 اشعار بتقصيره كمرمة التماس المراد من تقي وجوبه لا لشعار الابوة بل ليقصد حسنة على  
 المتع حيد السبب قطعاً أي ولا يضاف ذلك اليصدق اعتباراً بوجوبه الوصف في المتع دون  
 السبب لانه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيقتل أي المذهب ذلك إلا أن يلتمس أن المتع سبب  
 الحكم وماتع الحكم آخره وجه قوله لوصف المتع اشعار بتقصيره وصفه ثلثة لثمة الحكم  
 وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضاً بتعريفه قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد  
 الرغز والقي وأما الحكم الآخر فأنما ثبت من دليل آخر فعلى ما يجب شمول الابوة من حيث  
 ثبت وجوب التماس مانع ومن حيث أن ثبت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي ثمة الوجوب  
 وأما ثمة الحرمة فبالدليل الذي أنهى إذا لم يكن هناك قتل فليتل (قوله) فلا يكون أبية  
 سبباً في عدمه) أو رده عليه - جنساً العلامة الم يل التمساً له وجهه فقال قد يعترض هذا بأن  
 السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتل الابن فلا يفتقر ذلك حكمه اه (وأقول) - جوابه أن  
 المراد هنا السبب البعيد فإن الولد بسببه يصدق القتل إذ لو لم يمته وقتله أباه فله مدخل في  
 القتل لثوقته عليه (قوله) أمراً صافياً أي لانه النسبة ترفع عنه قلة على نسبة أخرى وذلك  
 معنى الاصافي (قوله) وأطلق الوجودي على الابوة الى قوله نظراً الى انه ليست عدم شيء وان  
 قال المتكلمون الاصافيات أو اعتبارية لا بوجوبية) قال في شرح التماسه في بحث اليقين  
 قبل العددي المعدم وقيل ما يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً كما هو بوجوبية كعدم البصر مما هو  
 شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركه وقيل ما يدخل في مضمونه عدم ككون الشيء بحيث  
 لا يقبل الشركه والوجودي بجلاته فهو الموجود أو الموجود مطلقاً أو مضافاً أو ما لا يدخل في  
 مفهومه المعدم والعبره بالمعنى دون التمس حتى ان المعنى عدمي والملاعى وجودي إذ قال  
 شيخنا العلامة في قول الشارح نظراً الى أنه ليست عدم شيء أي ولاداً داخل ذلك أي لعدم في  
 مفهومه إشارة الى اطلاق الوجودي عليه بالمعنى الذي هو القول الثالث (وأقول) هو حسن  
 غير ان ذنبه بجماع من جهة أن كلام الشارح على طريق النقطة وهو هوهم الخافط لطريق  
 المتكلمين كما هو مرجع صريحه فكيف يقصد بهما ذكره المتكلمون ويجعله إشارة الى قول  
 ذكره مع ان توافق الطرفين في ذلك غير لازم ثم قال شيئاً وقوله اعتبارية لا بوجوبية تعني على  
 القول الأول وهو أن الوجودي بمعنى الموجود اه (وأقول) في التخصيص بالقول الأول مع  
 إمكان الثاني أيضاً بحيث لا يخفى ما يتأمل واعلم أن لاعتباري معينين ما يكون له تحفة في نفس  
 الامر مع قطع الطر عن اعتباره سبباً لكنه ليس له وجود في الخارج كالإمكان وما يكون  
 تحفة باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق واقع - اه (قوله) أما مانع السبب  
 والعلية) أقول هذا كقول السابق المراد عند الإطلاق الخ بديل على انه خارج عن التعريف وقد  
 مخرج شيوخ الاسلام جواباً عن كلامه نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقد لا يخرج وقد نقل في  
 خبره بأنه يعرف عدم السببية بالمستلزم لعدم الحكم لا اشتراط الأمر أو الالة كاس في الالة  
 فهو عرف انتيض الحكم بواسطة تعريفه لانتیض السببية فان قلت الاستمرار ممنوع بلواة

المعرف تقيض الحكم) أي  
 حكم السبب (كالابوة في)  
 بلب (التماس) وهي كون  
 الناقل أباً القتل فانه مانعة  
 من وجوب التماس السبب  
 من القتل لحكمة وهي ان  
 الاب كان سبباً في وجود أبية  
 فلا يكون انتيضا في عدمه  
 وأطلق الوجودي على الابوة  
 التي هي أمراً صافياً صحيح عند  
 النقهاء وغيرهم نظراً الى  
 أنها ليست عدم شيء وان  
 قال المتكلمون الاضافيات  
 أمراً اعتبارية لا بوجوبية  
 كما أتى نتيجته في أوخر  
 الكتاب أما مانع السبب  
 والعلية ولا يذكرا لاعتقاد  
 باحد انساب في وجه  
 الالة

التعامل بعلمين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للتعريفه عدم العلمكم لأنه إذا عرف انتفاء  
 سببية أحدهما بالزم منه انتفاء الحكم بما واز أن يوجد بالهالة الأخرى قلنا مانا ولاغا لتعليل  
 بعلمين ما آله إلى أن العلم أحدهما لا يعينه فإلما منع العلمية أو المانع العلمية أحدهما لا يعينه فإلما  
 أحدهما بخصوصه ليس مانع العلم بالحقبة ومانع أحدهما لا يعينه بلزم انه موقوف بقض  
 الحكم لأنه إذا اتفق سببية أحدهما لا يعينه أي القدر المشترك اتفق سببية كل منهما فإلما  
 الحكم وأما ثانيا فانورد الاعتراض على منع التعديل بعلمين الذي صححه المصنف كما شأني وأما  
 ثالثا فانورد فيما لم يكن الاعتراض واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعروف ابتداء بلا  
 واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى  
 ما سبق من أن الصحيح وقابله من أقسام متعاق خطاب الوضع وذلك بمنوع قال العضد تابعا  
 لابن الحبيب إلى آخر ما حكمه عن العضد في تأييد هذه المنع وجوابه أما أولا فلا يخفى أن  
 مجرد مخالفة المصنف العضد كائن الحاسب لا يصح الاعتراض به عليه إذ قول عالم لا يكون  
 بجزءه صحة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع خريفه فكم في هذا الفن وعلم كعبه فيه وسعة  
 اطلاع على قواعده وخوافيه تأخر عن ابن الحبيب وإطلاع على كلامه بحيث صار نصب  
 عينيه كيف لا وهو مشروحه فإلما الفه الأبدية أقوى عنده وأما ثانيا فبجزم ما ذكره المصنف من  
 معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق ان لم يصرح بان معرفة الموافقة بالتوقف من  
 الشارع بل كلامه صالح لكونه بجزم العقل فلا يكون مخالفا لما ذكره العضد كائن الحاسب  
 نعم إذا ضم ما ذكرهنا إلى ما ذكره بقوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب يكون الشيء صحيحا أشكل لأنه إذا  
 كانت الصحة الموافقة كالمعنى قوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب يكون الشيء موافقا فليز  
 اعتبار ورود الخطاب يكون الشيء موافقا لشكون الموافقة أمر اوقيما فإلما ما قاله العضد  
 كائن الحاسب وبشكل في نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم إلا أن يراد  
 ورود ذلك ولو بالقوة وان وروده بالمعنى مرات في الصحة في قوة وروده بان مجامعها موافق  
 للشرع أو يدعى ثبوت نص شرعي من الشارع بان الموافقة في واضع الصحة (قوله وقوعا) الغرض  
 بيان المعنى لاعتبار خصوص التمييز فلا يشافي أنه يغني عن ذلك تقدير مضاف إلى الفعل المقدر  
 أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعتد به شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة  
 فقال تفسير الموافقة به يقتضي انتفاء ما عن صلته من تلن انه منقطع رخصه له سببه فإلما  
 على هذا القول وسبب أني انها صحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي أن يكون إلا  
 وهو أن الظاهرة المعبر عنها شرعا في الصلاة أعظم من المسبقة والمقتضية بالمعنى التي تحريره  
 فدعوى الانتفاء المذكورة غير صحيحة قطعا ومن ذلك صلاة فائدة الطهورين فهي صحيحة  
 لاستجماعها ما يعتد به شرعا إذا الظاهرة فإلما فاعبره بغيره الذي انما يعتد به عند القدرة عليها  
 وصلاته يرض تفسير القبلة اتفق من لوجهه إليها إذا الاستقبال حينئذ غير معتبر في حقه (قوله  
 بخلاف ما لا يقع إلا واقفا للشرع) لم يقل ويخلاف ما لا يقع إلا خافا فإلما هو رانه لا يكون  
 صحيحا وكلامه هنا انما هو في الصحة وسبب أن الكلام على البطلان (قوله ليست من معنى الصحة  
 الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تقدير هذا ما سبب في في مسئلة التقايد في أصول الدين من

(والصحة) من حيث هي  
 الشاملة لصحة العبادة والصحة  
 العقد (موافقة) الفعل  
 (ذي الوجهين) وقوعا  
 (الشرع) والوجهان موافقة  
 الشرع ومخالفة أي الفعل  
 الذي يقع نارة موافقا للشرع  
 لاستجماعه ما يعتد به شرعا  
 وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك  
 عبادة كان كالصلاة أو عبادة  
 كالبيع الصحة موافقة  
 لشرع بخلاف ما لا يقع  
 إلا موافقا للشرع كمعرفة  
 الله تعالى أو وقوع مخالفة  
 له أيضا كان الواقع جهلا  
 لا معرفة فان موافقة الشرع  
 ليست من معنى الصحة فلا  
 يسعى هو صحيحا فصحة  
 العبادة



إطلاق العبادة على الإيمان تشبهاً وشأنها وتخصص من المبالغة في الوجهين كما يأتي على ذلك  
 أظهر بطلاناً قال تعالى وفي ذلك الباطل ان الباطل كان زهداً قال الرخشري الباطل الشر لا  
 (وأقول) لا يتبعه على عاقل ان هذه الاسماء اصطلاحية وانه لا يعترض على وضع باعتبار وضع  
 آخر وانه لا يكتفى في مادة القصد بمجرد الاحتقال بل لا بد من صحة فيها وكثير ما يكتفى في شجنتها فيها  
 بمجرد الاحتقال وذلك من المردود عند العلماء والمتركون بين الفضلاء وحديثه فالجواب اما من  
 الاول فهو ما لا نسلم ان إطلاق العبادة على الإيمان تشبهاً وشأنها باعتبار هذا الاصطلاح بل واز  
 أن يكون مجازاً أو باعتبار اصطلاح آخر مسلماً لكن معنى العبادة باعتبار هذا الاصطلاح  
 موجود فيه ونرى ظاهر بين الإيمان وعرفته لان معرفة الله تعالى وهي ادراكه على ما هو به  
 لا تكون الاموافقة بحد لا في الإيمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أي التصديق بجملة  
 أو مصدق ومصدق بشرط مخصوصة وذو جهتين لانه نازلة يستجمع ما يعتبر فيه شرعاً فيكون  
 موافقة للشرع ونازلة لا يستجمع ذلك فيكون مخالفاً لله فلا إشكال في وصفه بالعبادة وليس ما يأتي  
 مخالفاً لما هو وكان معنى الاعتراض ظنه أن المراد معرفة الله تعالى في حنا هو الإيمان وهو ممنوع  
 فان قيل قد اعتبر في المواضع كونه فعل لا كما يصح به كلام الشارح والإيمان ليس فعل قلنا  
 المراد بالفعل في أمثال هذه المباحث ما يسهل الاعتقاد كما سبق في الكلام على تعريف الحكم  
 بأنه خطاب الله المتعان بفعله المكلف فان قلت يجب أيضاً أن الكلام في صحة العبادة والعبادة  
 دون غيرها كجمل على ذلك اقتصر الشارح على قوله المبالغة لعمدة العبادة وصحة العقد وعلى  
 قوله عبادة كان كالمبالغة أو عهداً كالبيع والإيمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ  
 الاسلام في شرح المفصلة حيث قال والطاعة غير القرية والعبادة لان الممثل الامر والنهي  
 والقرية ما تقترب به بشرط معرفة المقترب اليه والعبادة ما تقترب به بشرط النية ومعرفة المعبود  
 فالطاعة تقترب به في النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بشام القادر  
 والقرية توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى به كالعتق والوقف اه قلت في نفسه ظاهر  
 اما لو قلنا القاهر ان الشارح لم يريد بالعبادة هذا المعنى والالزام خروج الوقف والعتق  
 ونحوهما وهو بعيد واما ما يضاف لان اقتصر الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحاً في  
 ارادة التخصيص بالعبادة والعقد قلنا بل واما من الثاني فهو ما لا نسلم ان إطلاق الباطل على  
 الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح بل واز أن يكون مجازاً أو بالمعنى الذي  
 أو باصطلاح آخر قلنا بل (قوله أخذنا ما ذكر) قال شيخنا العلامة أي ما هو ذا حال مقدمة  
 على صاحبها وليس مقعولا من أجله اه أي افتقد شرط المقتول لاجله كما يعرف بالمثل (قوله  
 أي اغناؤها عنه) دفع لما يترجم من المن من ثبوت القضاء ثم مقولته فيجب أن المراد أن يكون  
 على وجه يمنع ثبوته (قوله يمتنع أن لا يحتاج الى فعلها ما يابا) جواباً عن أي اغناؤها واعتزله  
 شيخنا العلامة بأن المطابق لاعتنائها أو أن يقول أن لا يجوز لان الاحتياج وصف المكلف  
 وعدم الادواج وصف العبادة الموصوفة بالاعتناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير  
 للاغناء بلازومه ولا يحتاج شافع ذائع فلا إشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة  
 أيضاً بأن يضبط بحتاج ينفع الثناء القويصة أي بأن لا يحتاج العبادة في أخرجهما عن هذه

أخذنا ما ذكره موافقة العبادة  
 ذات الوجهين وقوعاً والتبرع  
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)  
 العبادة (في العبادة اصطفاً  
 القضاء) أي اغناؤها عنه  
 يعني أن لا يحتاج

التكليف به الاقبال اسناد الاستصحاب اليه هذا المعنى بجواز لا نقول واسناد الاسواق اليه  
 بجواز ايضا (قوله الى فعلمنا ثانيا) أي ولقي الوقت فالتقاء هنا يعني مطابق الفعل ثانيا لا بالاعتبار  
 الا في كماله وهم (قوله كصلافة من ظن ان متطهر تم تيمينه حديثه يسمى صحيحا على الاول  
 دون الثاني) عبارة الزركشي ونوعا على القولين صلافة من ظن انه متطهر ثم تيمينه حديثه فعند  
 المتكلمين وقعت صحة النسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هي باطلة وأشار بعضهم الى أن  
 النزاع لفظي والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم تنفقوا على انه في صلافة  
 المذكرة موافق لامر الله وانه شاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يبين حديثه ويجب  
 اذا تبين ولكن خلافهم في النطق بالصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب  
 او لم يمكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء  
 وروصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ولا يشترط ذكر هذا  
 فلا شأني في التقديم مثله فيما اذني بغير لم يعلم انه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال  
 التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين انما في القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرغ  
 على الامر وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو يجب في الاول بنى الفقهاء قولهم اسم اسقوط  
 القضاء وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم انهم موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص  
 جديده اه وفضته ان ما اشهر في الفروع أن القضاء بأمر جديدي ليس قول الفقهاء بل قول  
 المتكلمين (قوله التي هي أخذنا مما تقدم موافقة الشرع) أو رده عليه شيخنا العلامة فقال  
 هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيز فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق  
 حل لاعد قد قلت فبدر على النعم بصف المقتضى لطلب الصحة فليتنامل اه (وأقول) تأملنا فلما أتت  
 هذا اليراد لم ينشأ الا عنهم وذلك لان المراد موافقة النعم اجتماع ما يترقبه شرعا كما  
 صرح به الشارح وحاصله اجتماع أو كانه وشروطه والطلاق في الحيز قد استجمع ما يترقب  
 فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما نقله الفقهاء من الامور والمعتبر فيه وما  
 خالوه عن الحيز فلم يترقبه لاركانا وشروطا وان كان واجبا في نفسه وقرى كبير بين ما يعتبر في  
 الشيء بأن يكون ركلا أو شرطافيه وما يجب معه من غير اعتبار فيه كذلك والحاصل ان هنا  
 أمرين حل الطلاق والاعتدادي والطلاق عن الحيز معتبر في حله لاني الاعتداديه كان  
 الصلافة لم يعتبر في الاعتداديه اجتناب غضب سترته أو وكلمته وان اعتد بدرك في حلها (قوله  
 فالصحة منشأ الترتيب الخ) أو رده شيخنا العلامة ان في كلام المصنف تناقضا لانه جعل الامر  
 مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء في قوله وبصحة العقد وجعله مسببا عن العقد كما هو قضية  
 اذافته اليه اذ المعنى لاثرت الشيء الاما يترقب عليه ويتسبب عنه ثم يجب بأن الصحة هي السبب  
 والمؤثر حقيقة ولما كانت صحة العقد تعدد معه كالتسبب الواسع أضف الامر به جازا شائعا  
 اه (وأقول) يجب ايضا اما أولا فبفتح ما في عليه هذا اليراد من أن اضافة الامر الى العقد  
 تقتضي انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الامر له قد في الحصول  
 وان كان السبب شيئا آخر اذا لا يمنع أن يكون الشيء سببا في تبعية شيء آخر من اللاخر في معنى ان  
 نحو حل الانتفاع أثر العقد مجرد انه تبعية في الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وسببها

الى فعلها ثانيا فوافق من  
 عبادة ذات وجهين الشرع  
 ولم يسقط القضاء بصلاته من  
 ظن انه متطهر ثم تيمينه حديثه  
 يسمى صحيحا على الاول دون  
 الثاني (وبصحة العقد) التي  
 هي أخذنا مما تقدم موافقة  
 الشرع (ترقب أثره) أي أثر  
 العقد وهو ما شرع له العقد  
 كحل الانتفاع في البيع  
 والاستمتاع في الشكاح  
 فالصحة منشأ الترتيب  
 لانفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال في الملقا وهذه في غاية العار وما ثانياً فيكون السبب التام بجوع العقد  
وجعته أو أنه قد بشرطت فكل منهما مبنيان في سببها شرط في سببها الآخر وسبب  
ولا يتوهم تناقض حالاً لأن إضافة الأمر إلى العقد باعتبار سببه في الجلة ودشول البناء على  
الحصة لسببها أيضاً في الجلة أو لا شرطاً في سبب العقد وشرط السبب في الجلة قطعاً  
ولم يأنل (قوله) معنى أنه سببها وجد وقوله لا يعني أنها سببها وجدت) اعترض ذلك شيخنا  
الاعلام مستدل بأن لا ريب في أن كلا من الترتيب والحصة من الامور الاعتبارية التي ولا جودها  
في الخارج فالجود المستند اليها في كلام الخارج ان كان الخارج كما هو ظاهر لم يصح وان  
كان الذهني فان المتكلمين لا يشترطون وان أثبت الحكماء اه (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض  
الا من غفلة أو وقع فيها حبس الاعتراض وجعل الذي يعنى وبمعنى وذلك لان الأمر المشهور ان  
الامر الاعتباري له معنيين أحدهما ماله تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتباره مقيد  
والآخر ليس من جهة الاعيان والاخر ما يكون تحققه باعتبار الاعتبار ولو قطع النظر عن الاعتبار  
لم يكن له تحقق وان الخارج أيضاً معنيين أحدهما ما يرد الاعيان والاخر خارج النسبة  
الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أهم من الأول كما هو ظاهر وان معنى كون الشيء  
موجوداً في الخارج معناه الأول انه من جهة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجوداً في  
الخارج معناه الثاني انه متحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتباره مقيد وان لم يكن من  
جهة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهمم المشهور ان لا يثبت على  
عقل ان كلا من الحصة ومن الترتيب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتباري لانهما  
أمران متحققان في حد ذاتهما لا يتوقف تحققهما على اعتباره مقيد وليست الامور  
الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر وان كلا من مسمى الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج  
لما تدين انهما متحققان في الواقع ونفس الامر وان لم يكن ما من جهة الايمان فان أراد الشيخ  
بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهما من الامور الاعتبارية بالمعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح  
لما تبين أن المعنى الاول لها فقل ان كان الخارج ملح فله اختياره الخارج فله لم يصح قلنا ان  
أردت الخارج معناه الاول لم يأنل ذلك لم يصح الا ان الخارج لم يرد هذا المعنى فلو وجهه مستند  
لهذا الاعتراض وان أردت الخارج معناه الثاني فقل لم يصح غير صحيح وقد مر صواباً ان  
النسبة الظهنية مع كونها من الامور الاعتبارية كما مر وما به أيضاً من الموجودات الخارجية  
بالمعنى الثاني للخارج ولما أنشأوا الله في قوله فان المتكلمين لا يشترطون قلنا لا يصح هذا الذي  
على إطلاقه قلنا قد تم منهم كما مر وما به في شرح المقام وكفى بهم سند الحصة المتبني  
بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبت أنه منهم كفى البناء على قول الحكماء واعاد ذكرنا أخيراً ان الذي  
الثاني مما رآه في كلامه وما دل عليه من أنه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود ولا هذا  
لا يناسب المقام إذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في الذهني بل في الخارج على أن لزوم  
أحدهما لا يترتب في الذهني غير مستلزم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله) كما لا يخلو في سببها  
النسب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين حصة العقد بأن مستقر الويد وحال  
وجود الشرط وهي سببها تمام المانع من عدمه فلا تعداهم وصرفها فنعكس يكون السبب

جمع في أنه سببها وجد فهو  
ناهي عنها لا يعني أنها سببها  
وجدت نشأتها حتى يرد  
البيع قبل انقضاء الخيار  
فانه صحيح ولم يترتب عليه  
اثره ووقف الترتيب على  
انقضاء الخيار المانع منه  
لا يفسد في كون الحصة  
منها الترتيب كما لا يفسد في  
سببها ملك النصاب لوجوب  
التركة فوقه على حوالان  
الحول وقدم الترتيب على  
المشاة

المعرف للحكم بجهة وجوده وعرفا وهو عدمه اهـ (واقول) يكفي في كون السبب معراجية  
وجوده وجوده في أحد الأزمنة وتقدم وجوده هنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي بقوله  
بجهة وجوده قلنا ولول في الجملة وقوله معرفا وهو عدمه قلنا هذا النوع وانما عرف باعتبار  
وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده وتحققه ان العقد  
الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنه فصله لانه بالخيار  
عند وجوده بخيار لان الشارع جعله اماراة على وقوع أثره بعده كما انه جعل الخيار اماراة على  
تأخر الأثر مادام الخيار قد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا  
بوجود الخيار ان ذلك الأثر متأخر مادام الخيار باقيا فإذا انقطع الخيار علمنا شيئا الاثرية بجهة  
دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه  
فإنما له فانه حسن دقيق واعلم اننا لو قلنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقبض الذي  
ارتكبه على السند وكان معترضاً ادعى ان توقف الترتيب على انقضاء الخيار يردح في كون  
الجهة منشأ الترتيب فنه المصنف وأسند به مثله ان كلمة لكان عدم تأخر هذا الفرق في غاية  
الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المأوى وذلك لا يفسد كجاءه في قوله (قوله)  
ليأتى له الاختصار فيما يلي ما اعترضه شيخنا العلامة بأنه لم يرد عليه العطف على معولي عاملين  
مختلفين وعلى منعه الجمهور اهـ وقال البطل قوله ليأتى له الاختصار أي لا إعادة المحصر أيضا  
كما ظنه في منع الموانع اذهبوا مستنداً هنا من تقديم المبدأ أيضا اهـ (واقول) اما اعتراض  
الشيخ بفوايه اما ولا فلا يلزم لزوم العطف المذكور وذلك لاننا انما نجعل هذا العطف من  
قبيل عطف الجمل بأن يقدّر بالخبر وهو الجار والمجرور رأى بجهة بعد العطف لتمام الجملة المعطوفة  
لاننا انما يجوز حذفه اقرينة وهي هنا ذكر تظهير في الجملة الاولى أي بجهة العسة دترتب أثره  
وبذلك أن الجاهور في صور الامتناع قدر والجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف  
الجار وبقاء عمله اذا دل عليه دليل كنه قد ذكره في تلك الصور فالتقدير في قولهم في الدار زيد  
والخبرة عمرو أي وفي الخبرة عمرو ~~فكون~~ من عطف الجمل وبعبارة الرضى وهما أي سبويه  
والفراء المانعان بضم ان الجار في كل صورة فوهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء  
تمرة ولا بيضاء شجرة أي ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات هن السبعة أي  
والذين الخ اهـ أي جملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة  
واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كأنه ان يجر حذف الجار والمجرور اذا دل  
عليه دليل بل ان جملنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر مثل ما نحن فيه  
وكان من أفراد ما ذكره لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة لجهة والثاني صحة الجار  
للعبادة واما ثانياً فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفي في خصته في مثل ما نحن فيه ان يخرج  
على قول قاله الانقش والكسافي والفراء والزجاج كما نقله عنه في الفسقى واعتداه ابن  
الماجب في كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجوز خلاف الفراء الا في نحو في  
الدار زيد والخبرة عمرو اهـ واما ما ذكره الكمال فقيه أحران ~~الاول~~ أن استفادة المحصر من  
تقديم المبدأ أية الاتماني استنادته من جهة أخرى فيجوز وأن يقصد المصنف بتقديم الخبر ان

ليأتى له الاختصار فيما  
يليهما والاصل وترتب أثر  
العقد بجهته وعند التقديم  
غير الضمير بالظاهر والعكس

بعد المبرر مستفادة من جهة من اقسامها بل لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم  
 لا فائدة المبرر لانه يقتضى توقف المبرر عليه لا نقول هذا معذرة بل وان كان التقديم  
 لا فائدة المبرر من جهة الجهة ايضا والثاني ان ربه استفادة من التقديم ايضا كما انه عود  
 المبدأ وتوجه من الظاهر كما في الاثمن من قريش والكرم في العرب (قوله) لتقدم مرجع النهر  
 عليه (قوله) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التاخير مقتدم رتبة وهو كذلك  
 في الجواز اه (واقول) اعلم ان هذا المستثنى احد اقسامه ان يكتسب الخبر المتقدم بغير المبدأ  
 المؤخر فخر في دار زيد وهذا ما ذكره ابن مالك اجماعا وان كان أبو حنيفة في دعوى الاجماع عارضا  
 عليه والثانية ان يكتسب الخبر المتقدم بغير ما أضف اليه المبدأ المؤخر نحو في دار قيام زيد  
 وفي دار هذا اختلاف وخصية كلام ابن مالك أن الجاه ورعى المتع فانه اقتصر على نقل الجواز  
 عن الاثمن حيث قال في تسميه ويجوز في دار زيد اجماعا وكذلك في دار قيام زيد وفي دارها  
 احد عندنا الاختشاه لكنه توقف بان المتقول عن البصريين هو الجواز كما لا يخفى  
 بخلاف الكوفيين فانهم على الجمع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام  
 في ان الاصل الذي هو قولنا وتوقف أثر العقد بعده لوقد الخبر فيه الذي هو الجواز والمجروح من  
 غير تقييد النهر بالظاهر وبالله كما في قوله بان قبل وبعبته ترتيب أثر العقد لم تقدم مرجع النهر  
 ولا يخفى ان قولنا وبعبته ترتيب أثر العقد تليق قولنا في دار قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين  
 اضافة المبدأ الى مرجع النهر كما في هذا المثال واضافته الى مضاف الى مرجع النهر كما في  
 نحن فيه بجامع ان رتبة التقديم انما هي للمبدأ بالاصالة وأما ما أضف اليه المبدأ اذ الله بواسطته  
 أو غيرها فاستفادته التقدم انما هو بالعبارة للمبدأ لكون المضاف والمضاف اليه كلفي  
 الواحد بل هذا امر ادهم قطعاً وسينشئ بضع كل الانصاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان اراد ان  
 كفاية تقدم المبدأ رتبة هاهنا في جواز تقدم النهر على مرجعه منطبق عليه فهو غير صحيح لما تقدم  
 من الخلاف في دار ذلك وان سلم الاختلاف فيها لزمه الاعتراف بحسن ما صنعته المصنف لان  
 فيه احترازاً عن الوقوع فيما منه الكوفيون بل الجاه ورعى ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ  
 لا شبهة لعادل في استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوارقه والاستراخ من الامر المتفق على  
 على قول رعا ما أشكبه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المستثنى ولا تقييد احد اقسامه عن الاخرى  
 فلذا قال ما دلى على انالوقطعنا النظر عن الاختلاف في المسئلة لم يبيع الاعتراض أيضاً لان  
 تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحاكمة على التقديم لنفسه  
 لا توقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع في خاطره ان الشارح عبرة بالآيات  
 مراده بدار الى هذا الاعتراض (قوله) والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال  
 ابن الحاجب الاجزاء الامتنال وهو كما مر الاتيان بالأمور به على وجهه فهو موافقة للعبادة  
 الشرع التي هي صحتها فاجزاء العبادة صحتها الاناني نعم كما يقتضيه المتن وشرح به الشارح  
 قلنا بل اه (واقول) تأملنا قلنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا يخفى به على أحد وذلك لان  
 حاصله ما قاله المصنف بجور وثلاثة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلام المصنف  
 والشارح غير قليل لاين الحاجب ولا نال عنه ربانه الملمع على ما قاله وخالفه عن قصد وبدد

لتقدم مرجع النهر عليه  
 (و) بعبته (العبادة) على  
 القول الرابع في معناها  
 (اجزاؤها) أى كفايتها في  
 مقربة التعبد أى المطلب  
 وان لم تنقطع الشفاء (وقيل)  
 اجزاؤها (استقاط الشفاء)  
 كعبته على القول المرجوح  
 فالعبدة منشأ الاجزاء على  
 القول الرابع في ما مر اذ  
 له على المرجوح فمعسا  
 (ويخص الاجزاء بالمطلوب)  
 من واجب ومندوب

اعتناء عناية ابن الحاجب وأنه لم يقم عقل ولا نقل بل متناع مخالفة خصوصاً من مثل المصنف  
مع ماله من الباع الواسع في الاطاعة ثم هذا الفن وتحقيقه وكثرة استدلالاته فيه على ابن  
الحاجب وقبره ولا يخفى ما كاد الاصوليين فمناشئة أو يقرره وخصه وصامع عدم اتیان الشيخ  
بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يصف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن  
اعتراضات باردة لا سب لها ولا مبدئ لها لا يجرد الجملة فاعتبروا بأولى البصائر (قوله أي  
بالعبادة لا يتجاوزها إلى العقد) فيه أمران \* الأول قال شيخنا العلامة أنه إشارة إلى أن القصر  
أضافي لاحقين اه \* وقضيناه أن ما عدا العبادة والعقد يتصف أيضاً بالأجزاء \* والثاني أن في  
الاطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقصة فإن العقد قد يطلب وجوباً أو نكاحاً فيكون عبادة إلا أن يراد  
بالعبادة تماماً أصل وضعه التقيد لا ما ينظر إليه ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة  
إشارة إلى أن هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله ويتصف به العبادة)  
اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لأن مراده اختصاص لفظ الأجزاء  
بالعبادة سواء كان بالاثبات فتصفه هي بعينه أو بالانقضاء وبطلان قول الشارح فربما قاله  
الأجزاء فتأمل اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه من الاتصاف في قول الشارح فتصف  
به العبادة على الاثبات في الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والتي كما  
يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ والحاصل أن العبارةصالحة  
للإثبات والتي مع وجود الفريضة الواضحة على ارادة ذلك ومن ذلك مما لا غبار عليه وبه تذهب  
دعوى الاختصاص فتأمل اه (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على  
طرده الإطلاق في المحيط وقد مر وروده على عكس تعريف العصة بما به لم منه عدم ورودها  
على طرده فراجع اه (قوله الذي علم أنه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لخصيص المخالفة  
الاكوتيم الرابع والافلا الذي علم أنه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو القصاد في أيضاً اه لكنه  
ويسه التخصيص في حاشية أخرى بفرد ذلك حيث قال تحريراً محل النزاع إذا البطلان بمعنى عدم  
اسقاط القضاء لا يجزى فيه قول أي حنفية لأن القصاد عدمه بسقوط القضاء كما استراء والافتراق  
بينهما عندما اعتباري لا ذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع) اعترضه شيخنا  
العلامة فقال سيأتي في بحث التمسيس تفسير فساد الشيء بعدم الاعتداده إذا وقع أي عدم ترتيب  
أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوت ما دونه في قولك لا تفعل كذا فإن فعله ما عدا ذلك  
به وإذا ثبت هذا فالعصة المأبلة له بخلافه أي الاعتداده بمعنى ترتيب الاحكام وهو أيضاً دليل  
خصه ما قاله البعض في تعريف عصة العقد كما مر اه (وأقول) أما أنه سيأتي تفسير القصاد بعدم  
الاعتداده فهو لا ينافي تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لأنه يجوز  
أن يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة وأحدهما بعرضيات  
والآخر بعرضيات أخرى بل ما من شيء الأول تعريفات متعددة باعتبار ذاتاته وعرضياته  
فتمدد التعريف لا يحد وفيه بوجه ولا يقتضي تعدد المعارف وأما قوله وهو أخص من المخالفة  
لثبوت ما دونه الخ فلا منشأ له إلا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير العصة  
السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لا يتجاوزها  
إلى العقد المشارك لها في  
العصة (وقيل) يتخص  
(بالواجب) لا يتجاوز إلى  
المدوب كالعقد والمعنى  
أن الأجزاء لا يتصف به  
العقد وتصف به العبادة  
الواجبة والتدوية وقيل  
الواجبة فقط ومنشأ الخلاف  
حديث ابن ماجه وغيره  
مثلاً أربع لا تجزى في  
الاضاحي فاستعمل الأجزاء  
في الاضحة وهي مندوبة  
عندنا واجبة عند غيرنا  
كما في حنفية ومن استعمله  
في الواجب اتفاقاً حديث  
الدارقطني وغيره لا تجزى  
مسألة لا يقرأ الرجل فيها  
بأم القرآن (وقيل أيضاً أي  
العصة (البطلان) فهو  
مخالفة الفعل ذي الوجهين  
وقوعاً الشرع وقيل في  
العبادة عدم اسقاط القضاء  
(وهو) أي البطلان الذي  
علم أنه مخالفة ذي الوجهين  
الشرع (القصاد) أيضاً  
فكل منهما مخالفة ما ذكر  
للشرع (خلافاً لا في حنفية)  
في قوله مخالفة ما ذكر للشرع

للسلطنة لان قوله فيه ان معلقه اعتدلت به سرى في ان ترك الله في نفسه تميا فاعتبر  
 الاعتدال في الفعل وان طلب به وجوباً وبداية فوله لا تنصل في المكان المدسوس بان معلقه  
 فيه اعتدلت به مطلقاً قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاستراخ من اجتماع السلطنة فيه  
 معتبر في الاعتدال بامثلة وان وجب هذا الاحتراز في نفسه وقوله لا فعل في الجملة فان معلقه  
 فيه اعتدلت بسلطنة قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاستراخ من اجتماع السلطنة  
 غيره معتبر في الاعتدال بامثلة وان وجب في نفسه والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب عند  
 وكون الاقل بمراتب عليه الاعتدال دون الثاني غير قليل وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق ولا  
 سرى الى الشيخ ان مطلق شاملة المهي تصنف به الحالة المفسر به البطلان والتساوي  
 كذلك بل الحالة المفسر به اما ذكرنا من مطلق الحالة تنبذ ولا تفعل (قوله بان كـ  
 منها عنه) اعترف شيخنا العلامة فقال فيه ان الهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل  
 باعتبار وجوده وان الحاشية هي عدم استبعاد ما يعتد به شرعاً أخذ الحاشية من ذلك  
 لا يوقوف على وجوده في لان خطاب الوضع يكون الشيء شراً ما ايمان مع العلم بامثلة او  
 وجوده كاف في تحقق الحالة اهـ (واقول) نعم كلامه اعترافه فاما اقله ما به وما يجب  
 منه لان قول الشارح بان كـ أي ما ذكره والفعل ذو الوجهين منها عنه لا يقتضي ان الهي  
 عنه الوجهين ولا الفعل باعتبار الوجهين بل ان الموضوع فيه هو الفعل وقد عرفت ان الحكم عليه  
 ذات الموضوع غاية الامران الموضوع الذي هو الفعل قد عرفت بمراتب الوجهين وقد عرفت  
 ان العنوان قد يكون عبداً للموضوع وقد يكون جراً لها وقد يكون شارباً عنها وهو ما  
 خارج عنها بلا شبهة وقد عرفت ايضاً ان مصدر وصف الموضوع على ذاته لا يعتد به ان يكون ثابتاً  
 حال الحكم ولا بد له بل انه يعرف صدقه بالامكان عند الشارح وبالفعل على وجهه القرض  
 صريحه في شرح المطالع بان يقرره العقل متصفاه به في أحد الارضه عند ابن سنان في ان الحاشية  
 كل انسان أسود كذا دل عليه الروي عند الشارح لان الرواد يمكن الثبوت له وكذا عند ابن  
 سينا اذا قرره العقل متصفاه بالسواد في الجملة وقد عرفت غاية ما اقتضاه قول الشارح الما كور  
 الهي عنه ذات الفعل الذي يمكن اتصافه ما وثقاه رآه ليس في هذا ان الهي عنه ذو الوجهين  
 بالمعنى الذي فهمه الشيخ فقامل وأما ما نسبنا بقرانه ان الشارح انما فسره مخالفاً لما ذكره في شرح  
 بكونه منها عنه فاعتبر الهي ليصح كونه مقسماً لما كان الهي عنه لاسله ولما كان الهي  
 عنه لوصفه لانه في تقرير مذهب الحنفية وحكم ائمتهم فلامع في الاعتراض هنا بعدم التوقف  
 على انه لا يجزى ان الضرورى لا اعتبار الهي في الواقع بعموم أو خصوص وهو ما سأل  
 لتعقبات الهي العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع هي عن خصوص اخلال (قوله ان  
 كان لكون الهي عنه لاسله) اعترف شيخنا العلامة فقال فيه انه يجعل له الحاشية كونه  
 الهي عن الفعل لاسله أو وصفه ودفعها ما قبل كونه منها عنه مطلقاً والفرق بين الماخوذ  
 بشرط ولا بشرط غير هي اهـ (واقول) هذا مما ينبغي منه أما أولاً فالشارح لم يجعل قبل هذا  
 له الحاشية كونه منها عنه مطلقاً وليس في عبارة ما يقتضي ذلك كما ترى فقامل في العلم لذلك  
 وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منها عنه بناء على ان الباطنية أي بسبب كونه منها عنه

لكن كون الهي عنه لاسله  
 فهي البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تعبيد الخاتمة ماذ كرا للشرع أى المخالفة التى معها هى وقد حققنا  
 فى أول هذا المجموع ان بان تكون للتقيد ثم فصل المخالفة المتقدمة كرا الى ما يكون النهى  
 لاصله أو لوصفه فكانت قال الخاتمة التى معها هى تارة تكون لأجل النهى الذى هو لاصل  
 وتارة تكون لأجل النهى الذى هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ثانيا  
 فسلمنا ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذا حصل المعنى حينئذ  
 ان مخالفة ماذ كرا للشرع بسبب كونه منها عنة ثم تارة تكون بسبب كونه منها عنة لاصله  
 وتارة تكون بسبب كونه منها عنة لوصفه فبعبه لتعليل المخالفة بالكون منها عنة ثم فصل هذا  
 الكون الى الكون منها عنة لاصله والكون منها عنة لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار  
 على ذلك ولا اشكال بوجه اذا جازى النهى ثم فصله الى أقسامه ليتبين حكم كل منهما عما لا يحتمل  
 التردد فى صحته وحسنه وبما لا يتروم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ فعبه ان المأخوذ  
 لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان  
 أراد به الأول فهو متناف للمأخوذ بشرط الاطلاق ذلك غير مراد للشارح ولا فقهوم من عبارته  
 فلا وجه ليراده وان أراد الثانى فهو غير متناف للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والفقهوم من  
 عبارته وعند هذا ينضج الحال ويتبين ان الاشكال (قوله كفى الصلاة بدون بعض الشروط)  
 قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلوة متباعدة بدون بعض الشروط والتعليل للعبارة  
 لاصله بالشروط فيه نظر لان الشرط خارجة عن المشرط الا ان يراد بقوله لاصله  
 ما يتوقف عليه الاصل بشرط كان أو كذا اه (قوله فهى الفساد) قال شيخنا العلامة قد  
 يعارضه نقل المانف فى بحث النهى ان النهى عنه لوصفه بقيد الصحة الا ان يراد الفساد هنا  
 للوصف والصحة متخالفة له ووصف كائى شير الى به تبره بالنهى دون النهى وصريح كلام ابن  
 الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتروم هذه المعارضة الا ان لم يلاحظ قواعد  
 الحنفية الذين هذا كلامهم والافاقساد عند عدم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا ينافيها  
 ولهذا عبر صدر الشرية فى تنقيحها بشو له وان دل أى الدليل على أن النهى لغز فذلك الغيران  
 كان وصفا بطل عنده أى عند الشافعي وقد صدقنا أى معانير الحنفية أى يصح بأصله  
 لا يوصفه اذ الصحة تنبغ الاركان والشرائط فيصنع لعينه ويقع لغزها لا يتبرج العارض على  
 الاصل اه ففسر الفساد بقوله أى تصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة وبيان  
 لا وصف النهى عنه ومقتضى نقل التقارنى انه لا يتباع فى يوم التجره ثم حكى عبارة نقله  
 المتضمنة ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به فى أصول الحنفية حتى فى تاريخ التقارنى  
 حيث قال والنهى انما هو هذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث  
 والوقت معيار الصوم بقدره ويعرف به فكان بمنزلة لائم خارج أو باعتماد ان الصوم فى هذه  
 الايام اعراض عن ضافة الله تعالى وهو وصف لائم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه  
 اه ثم قال لكن صح التذرية أى بالصوم فى الايام المنية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية فى  
 الاعراض عن ضافة الله تعالى وهى فى فعل اليوم لافى ذكر الله تعالى وإيجابه على نفسه اه  
 وهما التوضيح لصدر الشرية وأما صوم الايام المنية فلذا كرا بان الوقت كالوصف ولانه

كفى الصلاة بدون بعض  
 الشروط أو الأركان وكفى  
 بيع الملاقح وهى مافى  
 البطون من الاجنة لعدم  
 ركن من البيع أى المبيع  
 أو لوصفه فهى الفساد  
 كفى صوم يوم البحر  
 للاعراض بصومه عن  
 ضافة الله تعالى للناس  
 بطون الاضاحى التى شرعها  
 فيه وكفى بيع الدرهم  
 بالدرهمين لأستماله على  
 الزيادة فيما ثم به ويشبهه  
 بالقبض الملك الحديث ولو  
 تذر صوم يوم البحر



اعراض عن ضيافة الله تعالى مع أنه يمكن حمل إحدى العاشرين على الأخرى كأن يكون يستعمل  
الوصف هو الإيقاع باعتبار ما انضمه من الاعراض المذكور (قوله سمع ندره لأن المعصية في  
فعله) اعترضه أيضا العلامة فقال قليل المعصية باستثناء المعصية ومقتضاها انتفاء الصمت المعصية  
وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهدته اه (وأقول) لا يخفى أن الشارح  
حال الشكامة عن الحنفية ولم يتعصب لاختصاص حكماء عنهم بل تلافى مقتضاه وقد تروى في الأصول  
أن الحكاية لا تعترض فإن أراد النسخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وإن أراد  
أن هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بجمع قوله وهو خلاف ما صرح  
به عنهم بقوله الخ لأن قوله ولو صامه خرج عن عهدته ليس فيه تفسير صحيح بالجملة عند من  
بالاعتداد وهو عندهم أهم من الصلة بل الشارح مخرج في قوله المذكور بالتقيد لا يرى إلى  
قوله فقد اعتد بالناسد وأما اعتراض الشيخ على هذا فأنشأ في آتيا من بطلانه (قوله فقد اعتد  
بالناسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت أن الناسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم القصر  
والدرهم الرائد في المثال دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثاني لا الأول  
فأما الزيادة الزائدة في ملكها التثبيت بالبيع فيها المهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي  
لذلك على أن قوله اعتد بالناسد متناقض للطرفين اه (وأقول) جميع ما هو له في النسخ في هذا  
الاعتراض في غاية السقوط لا منشأ له الأعدم انتفاء مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره  
وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت أن الناسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير ما صرح  
وحاشا القسما علما بذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه فإن أراد أن ذلك قد علم ما سبقه قبل عن المناظر  
من أن الوصف هو المنهي عنه لا على المنهي ومن أن متعلق التعريم هو هذا أي حقيقة هو إيقاع  
الصوم في يوم التعريم الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فبرده أن من الواضح أنه لا يلزم من كون  
الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التعريم أن يكون هو معنى الناسد عندهم مع أن  
الحنفية مصرحون بخلاف ذلك قائم جعلوا معنى الناسد التعلل الموصوف كالصوم قال صدر  
التريعة في تنقيحه وإن دل أي الدليل على أن المنهي لغيره فذلك الغير إن كان وصفه باطلا  
عنده أي عند السافعي ويصدق عندنا أي بأصله لا بوصفه إلى أن قال وذلك كالبيع بالنسيئة  
والربا والبيع بالجور وصوم الأيام المنهية اه وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لأصله لا بوصفه  
الذي نسيجه فاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في أن الناسد عندهم  
هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتها ما أصلهما وتزويج الملك التثبيت بالقبض على  
البيع والخروج عن عهدته التذرع على الصوم وهذا اعتدادهم بما لا شبهة فقد علم أنه لا شك  
يوجه على قول الشارح فقد اعتد بالناسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها التثبيت  
بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ نفسه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على  
هذا التعريف وذلك أن الشارح لم يقل أنه اعتد في ملكها التثبيت بالبيع بل أن يكون اليقاع  
محصلا للملك التثبيت وإنما جعل ملكها التثبيت بالقبض دليلا على أن البيع الناسد معتد  
عنده ولا شبهة في صحة ذلك فإن استفادة الملك بالقبض اعتد إذا بالبيع مطلقا إذ لم يعتد به  
يحصل الملك وإن حصل القبض كأي البيع الباطل وبين الأمرين بون بانظر أنه لا غبار على

سمع ندره لأن المعصية في  
فعله دون ندره ويؤمر  
بفعله وقضائه ليتخلص عن  
المعصية ويقيم بالندرة ولو  
صامه خرج عن عهدته ندره  
لأنه أدى الصوم كما التزمه  
فقد اعتد بالناسد أما  
الباطل فلا يعتد به

ما ذكره الشارح في مسئلة الزيادة وأنه يرى مما نسب اليه وأما قوله على أن قوله اعتد بالفساد متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأ له إلا ما سطره عنده من مذهب غير الحنفية والفقهاء عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره وذلك لأن مراده بتناقض الطرفين أن الاعتدال والفساد متنافيان إذن لازم الفساد عدم الاعتدال فيه فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفساد بالاعتدال ومعالم ان تنافيهما انهما مذهب غير الحنفية وأما مذهب الحنفية فلا تنافي بينهما فيه كما علم مما تقرروا أن الفساد عندهم صحيح بأصله متروك عليه فوائده والشارح في مقام بيان مذهبهم فكيف مع هذا بسوغ إعمال دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل (قوله وفات المصنف أن يقولوا اختلاف اقل) أقول فيه أمران \* الأول أنه قال الشارح أن بين الاعتدال والفساد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظيا كما فصل فظهر ذلك في الكلام على الفرض والواجب \* الثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين أن صح إسم ذلك أي صحة البسيع مع طرح الزيادة لمناقشة معهم في التسمية ولتأني هذا المقام فظهر أن ثبوته عند المصنف لا يبرهن عندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أمرنا اليه ولذا لم يذكر أن الخلاف اقل ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الفهول كما فعله بعض الشارحين فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه ولا يكون جارحا لشارحنا (هـ) (وأقول) ما أشاء وأليه لا ينافي أن الخلاف اقل كما أشيرنا إليه في الأمر الأول خلافا لما توهمه فتأمل (قوله ولاد أفعل بعض الخ) اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز اجتماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يفتش ثم انقطع اليه بعض وأن أفاد ما ذكرنا من أن ركعة من الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يتناول بعضه وبعض الصوم مع أنه لا يتقرر فيه ذلك فالأولى عدم ذكره كاختاره الجمهور (هـ) (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتقاد على الظهور يجرى هنا بالاولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور فتح عدم التصور الذي اعترف به أولى ثم ذكر الكوراني هنا أن كلام المصنف صريح في أن الاعادة ليست من قبيل الأداء بل الأقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ الاعادة ما فعلت في الوقت المقدرة ثانيا للاختلال الأول (هـ) (وأقول) لا يرتأى محال في أن ما عرف به المصنف الأداء شامل للاعادة أن جميع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيه فأنتم تقول تعريف الأداء أيها وأنتم من أفرادها وتعريف المصنف أيها من حيث إنه الاعادة لا ينافي ذلك فكلام المصنف ظاهر في أن الاعادة قسم من الأداء لا قسم له وهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكابر أنه فدعوى الكوراني أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعاً والعجب منه أنه يبالغ في دعاوهم غير استناد إلى شبهة فضلا عن حجة وليسته عمل بقوله السابق فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ فإن الحمل هنا ممكن بل في غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ) اعترض عليه بما شتمه على حكايه خلاف في تعريف الأداء ونصب الخلاف في فصول التعريف غير مبرور (وَأَقُول) ما برده هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكره غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف أن يقول  
والخلاف اقل كما قال  
في الفرض والواجب إذ  
حاصله أن مخالفة ذي  
الوجهين للشرع بالنهي  
عنه لأصله كما ينبغي  
إطلاقاً هل يسمى فساداً  
ولو صفة كما يسمى فساداً  
هل يسمى بطلاناً فعنده  
لا وعندنا نعم (والاداء فعل)  
بعض وقيل كل ما دخل  
وقته قبل خروجه واجباً  
كان أو مندوباً وقوله فعل  
بعض

المصنف وزاد انه الحسنة فانه غائبة لا تتعمل بتمام التعريف فكانت اللاتقيا بما مرض ابدال  
 اعتراض ذلك بالمبالغة في استحقاقه (قوله يعني مع فعل البعض الاخر) الخ بين شيخنا العلامة  
 انه دفع بهذا التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال في احدي حاشيته ولا يعني فساد هذا  
 الجواب اذ المعنى صحة الاداء وقتئذ مسدق اللفظ دون عناية الترائف وغيره ثم قوله لكر  
 يشترط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق وبعضه وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن  
 ماهية الاداء وفيه بحث اه وفي الاخرى في هذا الاشهر ومن البين ان كون المفعول من الصلاة  
 في وقتها ركعة فأكثر معتبر في نفسه ولم اداتها لجهله بشرط غير مسلم اه (واقول) اما اولاً فلا يعتبر  
 ان السارح قصد الجواب حتى يعتز عليه بأنه لا يعني فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون  
 مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما ما لا يخفى اشتربين الامتحان أهل هذه الغفون يتساهلون  
 قصدا في التعارض ويكتفون فيها بمثال ما ذكرنا لتعلق المبالغة بالتشريع عليهم بما ذكر وما  
 ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاغم وقد اجاز المتقدمون واختاره خبر واحد من المتأخرين  
 فلا تنسب المبالغة بهذا التشريع وأما ما راجعاً لما لا خلاف في كونه من اهل لا يعتبر في صحة الحد فبما  
 الترائف وغيره ما غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاملاق قال في الفتوة وان يعتز رأى وينبغي  
 ان يعتز زعم اللفاظ القرينة لا المشاركة والمجازية والالتهار والسكرار عما يتبس في الفهم الا  
 اد حصل للمخاطب على الغريب او وجدت قرينة جلية على المراد فانها أي الجازات حيث قد  
 حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف في شرحه نظرية أو معذوبة كمنه ثم قال  
 واعلم انه لا قدح في المستر لا بأضاعده وضوح القرينة المعينة بل الانحدار أيضا بل لو لم ينص  
 بالمجاز وقوله فانها في حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت السارح  
 عن جواب الاعتراض على التثنية والاتوجه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر امر  
 يتبادر الى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا السارح البالغ من الأمانة وتحقيق العاوم أعلى  
 مرتبة وأما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر في مفهوم الاداء بأمر  
 السارح لم يجعله شرطاً لادائها وانما يجعله شرطاً لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا يتأتى  
 انه معتبر في مفهوم الاداء ولو سلمنا السارح جرى على عرف الفتوة واستمعنا لهم قائم بطلان  
 الشرط بمعنى ما لا يمتنع فيشمل الأركان كما هو مصرح به في كلامهم وعلى هذا القولهم شرط  
 الصوم النية والامساك عن المفطران الى غير ذلك وشرط البيع المصفاة الى غير ذلك فتأمل  
 واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكامل ليكم وجه فساد الجواب بشئ آخر  
 حيث قال ولما يمكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أي بامتناعه لا اكتشاف البعض  
 ولا على ان المراد بعض خاص استندى كونه مراداً الى انه معلوم من محله أي في كتب الفتوة ولا  
 يتحقق ان مثل ذلك لا يصلح مستقداً لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم المراد البعض  
 المسمى فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه مع وقوعها في الوقت أو بعد ماله لم يشهد  
 التعريف شيئاً اه وبجواب مراد السارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان ادله الصلاة  
 لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا بد له انه يحصل بركعة فنية في الوقت أو بشرطه على فعل  
 الجميع في الوقت لو جئت فنية فبعد من التعريف تتحقق الاداء في الصلاة بركعة لأنه على ما يقتض

يعنى مع فعل البعض الآخر  
 في الوقت أيضا صلاة كان  
 أو صوماً أو بعد في الصلاة  
 لكن بشرط ان يكون  
 المفعول فيه متاركة كما  
 هو معلوم من محله الحديث  
 التبيين من أدرك ركعة  
 من الصلاة نفسه أدرك  
 الصلاة وقوله بعض بلا  
 تصوير لا شائسته

به البعض بناء على ما علمه من عدم حصوله بدون ركعة ومن إطلاق البعض وعدم تقييده بقول  
 الباقي فيه أنه لا فرق ومن يعلم أن الصوم لا يتصور وثائقه من يومين لكنه لا يعلم أن الأداء عقيد  
 بالوقت المقدرة أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وأنه في الوقت المقدرة أنه لا بد من وقوع  
 البعض الآخر مع البعض الأول في يوم واحد بناء على ما علمه من عدم تصور كون الصوم  
 الواحد في يومين وأن الأداء ما يكون في وقته المقدرة في غيره وقوله يعني مع فعل البعض الآخر  
 الخ أي كما يستفاد من إطلاقه وقوله أو بعده في الصلاة أي كما يفيد الإطلاق أي لا في الصوم  
 لظهور عدم تصور وقوعه كما هو معلوم أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة  
 فالجواب على العلم به من جملة انما هو باعتبار أنه علم من جملة عدم الاكتفاء بدون الركعة فليز منه  
 جعل البعض على الركعة والمحصل أنه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من جملة أن المخاطب  
 بالتمريض من يعلم أن أقل ما يتحقق به أداء الصلاة ركعة وأنه لا فرق بين أن يفعل الباقي معها في  
 الوقت أو خارجها وأنه لا بد في تحقق أداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما ينجمه التكامل وحي  
 عليه الاعتراض بل المراد به أن المخاطب به من يعلم أنه لا يتحقق أداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم  
 زيادة على ذلك من حيث الأداء فيحصل البعض الواقع في التعريض بالنسبة للصلاة على الركعة  
 ويستفيد من إطلاق العبارة أنه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجها لكان ذلك ومن  
 يجعل أداء الصوم لكنه يعلم أنه لا يتصور تافيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريض أنه  
 لا بد في أداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقدرة فظهر إقادة التعريض في كلا القسمين  
 والله أعلم (قوله إلى مثل ما أضيفه المصنف) فيه أمور ١ الإقل قال شيخنا العلامة مير ي  
 بالمعطوف لفظ كل وفي كونه معطوفاً أي على بعض نظراته مجرور بمضاف مماثل للمضاف الأول  
 محذوف سبق عمله وهو خبر مبتدأ محذوف والجملة مقول قبل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها  
 والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهي بدليل التي لا يتحكم بها الأجل  
 أو ماني معناها ٢ (وأقول) هذا الظاهر صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الآحاد  
 فضلا عن مثل الشارح ولكن الظاهر أنه انما سماه معطوفاً نظراً للمعنى لأن الكلام في معنى أن  
 يقال والأداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الآخر واتكالا على من يدرى بوضوح  
 المراد والميل إلى جانب المعنى سبيل مسالوك وفيه تنبيه على أن حذف المضاف إليه يكتب في فيه بقل  
 ذلك وأنه لا يشترط فيه تحقيق العطف بحسب الحقيقة ٣ والثاني قال الزركشي قال القراء ولا  
 يجوز حذف المضاف إليه في مثل هذا إلا في المصطلحين كاليد والرحل والنصف والربع وقيل  
 وبعد أو ما نحو إدرو غلام فلا يجوز ذلك فيه لوقيل اشترت دارو غلام زيد لم يجز (قلت) ومن  
 المصطلحين بعض وكل في كلام المصنف ٤ والثالث قال العراقي وقيل ذلك المصنف اختصارا  
 ولو اجتب المصنف مثل هذا في التعريض فإت كان أولى فانه موضوع لا يباح والبيان وهذا  
 بنافيه ٥ ويوجب بيان المصنفين ذوي الاختصاص والمصطلحين على اعتقاده أو مثال ذلك فانهم  
 يتعمدونه مع عدم الفلته عن قواعده الحدود على أن غاية ذلك أنه حذف لقرينة وهي إضافة  
 المعطوف إلى مثل المقدر والحذف في الحدود جازع القرينة إلا أن يقال شرط قرينة الحذف  
 أن تكون واضحة وهذه ليست كذلك إلا أن في دعوى عدم وضوح هذه نظرا ظاهر أقلية ما

إلى مثل ما أضيف إليه  
 المعطوف حذف اختصارا  
 كقوله نصف وربع  
 درهم وكذا قوله كل في  
 تعريف الفضا

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستندون  
 لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع قد رضى بآب الحجاب حيث قال  
 والاداء مافعل في وقته المقدرة فردد المستفاد بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذه على ابن  
 الحجاب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمله في الثاني والدليل على  
 ذلك قومه مافعل في وقته المقدرة والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم  
 بالفعل ٨١ (واقول) دعواه الاستدراك وايداء القائده بقوله لكنه قصد الخ متناقضان فنع  
 افادته ما لا يستقام من تعريف الاداء لا يكون مستند كما ذكر المستند في امثال هذا النظام  
 ما لا فائدة في ذكره للاستغناء عنه بغيره والسوابب القطع بانه لا استدراك نظر القائده التي  
 قصدتها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انما قطعنا الدرع عن هذه القائده بل ليس  
 الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان املاحيه تختلف فيها ويجابز ان يعترف المشتري بزيادة  
 لا تقادم من المشتق منه ففي تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع  
 الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك من عنده اذ في احتمال وأما قوله ولا مؤاخذه  
 على ابن الحجاب الخ فان ادعى المؤاخذه عنه مطلقا فهو باطل قبله العلم واثبت التعبير  
 بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك في الاول وفي الثاني اشتراك وما خلاص  
 الاشتراك في اولي في البيان خصوصاً في التعريف ان لم يكن واجبا فكيف ابن الحجاب مال  
 الاولى بما لا شبهة فيه وان ادعى المؤاخذه عنه بمعنى انه لا فائدة فيه فبما لا يشد لان المصنف  
 لم يدع القضاة بل بخلافه الاولى لا يقال لانم بخلافه الاولى ايضا لان الاداء في عبارة مع تعبير  
 بهاء لا يحتمل الا للمؤدى لان مافعل ليس الا للمؤدى لاننا نقول هذا المنع مكافئ لاثبات اليها  
 لان الاستدراك عن الاشتراك ولوم القرينة لا يحتمل غير الاولوية على اننا لا نقول في الاحتمال لمواز  
 تقدير المصنف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أي فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب  
 لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لا يجعل وجه الدلالة ان الوقت انما  
 يكون مقدرا للمؤدى وهو محض عمل هو مقدرا للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما  
 هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان السوابب في الاستدلال ان يقول لان مافعل في وقته  
 هو المؤدى لا الاداء هو حيث تدل على ما لا احتمال تقدير المضاف كما تقرر ولينامل (قوله اوفيه  
 وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوة مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت  
 هو الفصول في الوقت فتنا (فان قلت) أي دلالة من المقتضى على اعادة ذلك (قلت) دلالة عموم  
 ثنائيه (قوله والوقت الزمان المسدرة) أي لما فعل كله الخ فيه أمور الاول ان هذا شامل  
 للوقت الاصلي والوقت التبجي كوقت أولى الجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثمانية  
 الجموعتين جمع تأخير بالنسبة للاولى والثاني قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من  
 تعريف الاداء والوقت مجازا كدورا ظاهرا لا خدعة كل منهما مقيدا في تعريف الاستدراك  
 (واقول) اذا حصل كل من ذلك التعريفين على انه تعريف انطقي فلا دور ولا اشكال وكثيرا  
 ما يتكبد هذا الحمل لدفع الدور المسدرة والسد وكثيرا ما يقتضى أثرهما في ذلك شيئا فافاد  
 أعرض عن ذلك هنا على ان لثان منع الدور عن التعريفين وان لم يكونا القائلين اما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل  
 العباد في وقتها على  
 القولين اوفيه وبعده على  
 الاول (والوقت) لما فصل  
 كله فيه اوفيه وبعده اداء  
 أي للمؤدى (الزمان المقدرة  
 له شرفا

الاداء فلا ان الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوّره بدون تصوّر مفهوم المؤدّى الواقع في  
 تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف لا شئ شرعا وتصور هذا المعنى وتخصّصه بدون تصوّر  
 معنى المؤدّى يمكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير في له واجبا للمؤدّى معنى  
 الفعل المطلوب لامع وصف الاداء وتصور ذلك يمكن بدون تصوّر مفهوم وصف الاداء فلا دور  
 أيضا فلتأمل والنالت قال شيخنا العلامة أيضا هذه التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض  
 المقضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكّرها فاقدم جعل الشارع اهلها  
 وقتها هو وقت تذكّرها فلو قال أو لا بدّل قوله مطلقا كما فعل ابن الحبيب لم ير لان الوقت المقدّر  
 لها شرعا أو لا هو وقت ادائها أو ما وقت التذكّر في النائمة فانه زمان مقدّر ثانيا بعد فوات  
 الوقت المقدّر لها أو لا (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدّر هو المعنى المحدد الاول والاخر  
 فلا يصدق على زمان التذكّر في النائمة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يراد على التعبير  
 بالاول الوقت الذي في الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبه الوقت أو لا بل ثانيا بعد عرض موضوع الجمع  
 فلي تأمل (قوله مطلقا) اعترضه الكوراني فقال ثانيا ما نى المجتنب ان قوله مطلقا في تعريف  
 الوقت بانه الزمان المقدّر له شرعا مطلقا لاجابة السه اذ مقصوده بذلك الزيادة شمول الموسع  
 والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدّر له شرعا (فان قيل)  
 لا بد من قيد او لا يخرج المقدّر ثانيا لانه مما قد وهما الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف  
 بالاداء كصلاة الناسي اذ اذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عروضة  
 في الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره ولا يخبر به ان الوقت  
 وان شئ الموسع والمضيق الان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشئ أو لانه لا يصدق على  
 الموسع بتمامه على توهم ان اراد التقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعه للتوهم وقد صرحوا بانه  
 لا يستدرك فيما قصده دفع التوهم ومن صرح به العلامة ابن جماعة الملتب بشيخ الكل في  
 الكل فان أراد بقوله لاجابة السه ان فيه استدراكا وأنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرّر  
 أو انه لو تركه لم يقسمه التعريف بهذا لا يقتضي رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا وأما  
 ما أجاب به عن السؤال الذي أوّده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قد مر من ان  
 المتبادر من التقدير المحدد والتعيين بحيث يكون معنى الاول والاخر ولا كذلك وقت تذكّر  
 النائمة وافاقه النائم فلا يشهد التعريف بذلك يدفع جوهر شيخنا العلامة بمضاهة السؤال  
 وعدم دفعه والعدول الى تفسيره مطلقا بغير ما قسره الشارح حيث قال لو حمل على انه نعت  
 لصدر محذوف أي تقدير مطلقا أي لا يتقيد باحد دون أحد استرازا عن المقدّر شرعا تقدير  
 مقيد باحد كوقت ذكر المنسية أو افاقه النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح على  
 ما ذكره المتقضي اصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه اداء فلا بطرد اه  
 مع انه قد رعى ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى الجموع وعين في السفسر  
 بالنسبة للآخرى لانه مقدّر شرعا تقدير مقيد باحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر  
 المنسية المقيد بالناسي عند ذكره ولا يخبر به على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل  
 يخرج به اذ الوقت حقيقة تعريفية في الوقت الاصل للصلاة دون التي لا نقول أما أولا فلا نسلم

مطلقا أي موسعا كزمان  
 الصلوات بخمس وستينها  
 والنسي والعبداء وسبقها  
 كزمان صوم رمضان وأيام  
 البيض فماله بقدره زمان  
 في الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ما قلنا فلو سلم ذلك فوجب ان يراد الوقت المسمى  
 ما يشمل النسيء والام يمكن تعريف الاداء بما عاقتا ماله (قوله كالتدوير والنقل المطلقين) أو  
 شيئاً العلامة ان مقتضاه ان التدوير المتقدر به من من المقدرة زمن في الشرع ولا يخفى ان ذلك  
 مقدر وجعل لا شرعاً وان اوجب الشرع الوفاة وان الفعل فيه اداء فغير وقتي على عكس  
 تعريف الوقت بما ذكره اهـ (وأقول) في جواب هذا اما ان تقول انه ليس الاداء بكونه مقدراً  
 شرعاً ان الشارع بانظر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان  
 المماثل لتقديره فيه هو الشارع أم غيره واما ان يلتزم ان المراد ان الشارع بانظر تقديره ولا يضر  
 هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدور وجعل علامته تقديره أيضاً لان الشارع حدد وقته بالتقدير الذي  
 التزمه المأذون وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتزم لتقدير المأذون ولم يجب مراعاته ولا يفسد  
 لكون الوقت مقدراً شرعاً الاعتبار الشرع اياه ذلك العمل واجبا مراعاته فيه سواء اقتضى  
 ذلك به أو تقدم عليه تقدير المكاتب وعلى الوجهين فالمراد المذكور اذ عمل في وقته كان اداءً  
 ينطبق عليه هذا الاداء ولا بد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا فهم واحد زماناً فالنسيء  
 وان كان من الجلالة بالمثل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قلنا قول المصنف في شرح تعريفه ان  
 المماثل الاداء ما منتهى مخرج ما لم يتدوله وقت كالنوافل أو قدراً لشرعاً كالزكاة في الامام  
 شهراً اهـ (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لاننا لم ان تعيين الامام ليس شرعاً ومع ذلك لا يرد علينا  
 لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجراء والتعيين المذكور وبجملته في اداء  
 الزكاة ما لو قبله وبه مدته ويجوزة كذلك فلا دخل في واحدة منهما وانما العرض منه يتجوز  
 الاحلام بحسب نفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لا خذها اليه بدفعه اليه من هنا يمكن  
 استقراء ابن الحاجب عن الاحتراز في ذلك (فان قلت) فاهو المتروك عنه بقوله هنا شرعاً (قلت)  
 يظهر وانهم لم يصدروا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعاً بل مجرد الاشارة الى ان الاداء  
 التقدير غير شرعي بان لم يتدوله ويؤيد ذلك ان الشارع لم يذكر له متروكاً فيستأمل (قوله لا يسمى فعله  
 الخ) فيه أمران الاول قال شيئاً العلامة في لو قال فعل به لكان اجري على التعريف الرابع  
 لكنه راعى قوله بعض مع قول البعض الآخر الخ اهـ (وأقول) انما يكون قوله فعل بعض  
 اجري على التعريف الرابع لو كان معنى الاداء على التعريف الرابع وقيل البعض فيقولون ان  
 كذلك بل هو فعل السكك ولو قال فعل بعض لكان معنى الاداء والنسيء فعل البعض فقط  
 وليس كذلك ففقدوا والثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يتخلو عن تدبير بالنسبة للايمان اذ هو  
 التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والنسيء الخ)  
 أو رد الكوراني هنا ما يتبع منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل  
 الواقع في الوقت المقدور شرعاً فلم يسمون الخ الذي ياتي به المفسد في القابل قضاء مع ان الخ  
 وقته امر مكره (قلت) لما شرع فيه وتلخيص باذعاه تضييق عليه الوقت وذلك كما اذا قلنا ان  
 الصلاة مع ان الصلاة واجب موضع يتحقق عليه الوقت ومن هذا التعريف الخلل شبهة اخرى  
 وهي ان الخ والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم يصح في الموت في اثناء وقت الخ بدونه ولم  
 يصح في الموت في اثناء وقت الصلاة بدونها فامل وقد ذكر به بعض الشارحين هنا كلاماً يجب منه

تدوير والنقل المطلقين  
 وغيرهما وان كان فوراً  
 كالاجتماع لا يسمى فعله اداءً  
 ولا قضاء وان كان الزمان  
 ضرورياً بالذات (والقضاء  
 فعل كل وقيل بعض  
 ما شرح وقت اذانه) من  
 الزمان المذكور ومع  
 فعل بعضه الآخر بعد  
 خروج الوقت أيضاً صلاة  
 كان أو صوماً أو قبلة في  
 الصلاة وان كان المذهب  
 منها في الوقت وكذا ما كثر  
 والحديث المتقدم فيه اثنين  
 رآه ذكره كالمختون وقد  
 بقي من الوقت ما يصح ركعة  
 فوجب عليه الصلاة ولو قال  
 المصنف وقته كما حال في  
 الاداء كفي (استدراكاً)  
 بذلك العمل (لما) أي لشيء  
 (سبق مقتضى العمل)

وهو انه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما  
 حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة  
 فورد عليه انك قلت ان أدركت الركعة أدركت الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون  
 وقد بقي من الوقت ركعة وكل هذا هو وظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول  
 العذر وقد بقي من الوقت قدر ركعة أو تكبير أو دخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة  
 تجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والافهسي فقط فالكلام هنا في الوجوب سواء أصلاها أو لم  
 يصلها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى معطلة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو  
 دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخره فإحدى المسئلتين من  
 الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره من السؤال والجواب فقد أخذ من غير فان  
 ذلك مذكور متمم وز في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيه سمان المراد  
 بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو معنى الاداء فلا ينفي الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق  
 بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما ما وقته العزم مع ان النذر المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء  
 كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلتمز الشارح التوسيع بينهما فلا يوصف  
 الحج عند باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يعين له وقت وجعل اطلاق  
 القضاها الاداء والقضاء فيه على التحويز لم فرق السبكي في حواشى العدة بينه وبين التوافل  
 المطلقة حيث قال في قول العدة نفرح ما لم يدركه وقت كالتوافل مانصه أى المطلقة اذ لم يقدر  
 لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود في وصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء  
 لوقوعه دائما فيما قدره شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد بخلاف  
 حيث المشابهة مع المقضى في الاستدراك اه فليجزم ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج  
 مقدر معين دون شقوق التوافل المطلقة مع اشتراك الجميع في ان وقتها العصر الان بدعى ان  
 الشارع عين مطلق الزمان للحج وسكت عن ذلك في التوافل لكن قضية تنافرها على الكوراني  
 بالصلاة في قوله وذلك كما اذا تلبس بالمال الصلاة الخ ان فعل الصلاة في الوقت بعد الافساد فيه  
 قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف الخ مثل شبهة أخرى الخ فلا يخفى  
 ما فيه فان ما ذكره لا يقيد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون في هذه النسخة الواقعة فى تسمى  
 سابقا يقيد انحلالها وأما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتوجب منه الخ قالوا هاته  
 أراد بعض الشارحين سيدهم بانفاق كل من له ادنى عقل المحقق الخلى وحينئذ فهذا ادل  
 دال وصادق شاهد على غباوته وبجائزته وتصديه لما ليس له أهلا فاندل بهتهم كلام هذا المحقق  
 ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأوا قترى وذلك لان عبارة الخلى مع المتن مانصه  
 والقضاء فعمل كل وقيل بعض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور ومع قول بعضه الاخر  
 بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله في الصلاة وان كان المقبول منه انى الوقت  
 ركعة فأكثر والمجسد بث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه  
 الصلاة اه ومع اجماع ان قوله مع فعل بعضه الاخر الخ قوله كما ذكر شرح للقول الثانى الضعيف  
 الذى ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ ولم يتضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها



بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأكبره عليه حديث  
الصحيح من ادراك ركعة من الصلاة أدرك الصلاة الذي استدل به القول الاول الصحيح  
على ان الصلاة فبذلك كرادا كما تقدم فباب هذا القائل مع قوله على من زال عذره كاشف  
وقد بقي من الوقت ما يسح ركعة فتب عليه الصلاة فالحديث وارد في بيان القدر الذي يجب  
الصلاة اذ ابادوا كره ما للكلام هنا في كل هذه المصنوع عليه على هذا الوجه في كل  
التقارير فالحق الحق في ادراكه والحديث فيمن زال عذره الخ كتابة جراب هذا القائل  
عن ورد الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان الله ولم ينه في الوقت ركعة  
ما كثر على هذا في كلام صحيح واضح كل الوضوح لا عبا عليه ولا حكاية فامطر هذا القول  
المتبع بالرواية وكيف عرف وعرف وقال مع ذلك ما قال مما يده وعليه بقاية الشناعة وذهب  
ان اراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الادامن مسوله بادر  
ركعة في الوقت وان قلت وارد على ما قرره من القول المرجوح في القضاء من انه اذا فعل  
بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المشمول منها في الوقت أكثر من ركعة فكذلك  
حاصل الايراد على هذا ان ما قرره على الصحيح في الادامن مسوله بالركعة في الوقت وارد  
على ما قرره على التمسك في القضاء من مسوله وان أدرك ركعة فأكتم في الوقت فكلام  
الشارح يرى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الامن عي قلبه والطمس له مع  
ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كالايجب وان  
أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدل به القول الصحيح في الادامن ادراك الصلاة بادر  
ركعة في الوقت وأنه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه آيات منه  
يجمعه على انه وارد على بيان القدر الذي يجب الصلاة بادر كذا في بيان القدر الذي يجب  
الصلاة اذ ابادوا كرادا كما دل القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع والصرح  
تعبير الشارح فلامعني التشريع حيث دلكن هذا أيضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله انه مسئلة  
الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حيث دامت من اضافة القول الى الشارح بقوله  
فورد عليه انك قلت الخ اذ قال في هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان  
أراد ما دل عليه الحديث كما ذكرنا وورد على القول الضعيف في القضاء آيات منه الشارح  
يجمعه على بيان القدر الذي يجب الصلاة بادر كذا فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بجاهل  
من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يمتثل التشريع بوجه فلامعني التشريع  
حيث دلكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله انه مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع  
ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما  
هو المناسب لقوله انه مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين  
المسئلتين فهذا الاثر مهم من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الامن انظمت بصيرته وسمعت  
سريره وهذا كله يتوهم وورد وتفقوه ويجازفته بقوله وكل هذا من مظاهر الخ وأنه لم يرد  
هذا المقام على التشريع بالاعلاط والادغام فما أحقه بقوله القائل  
وكم من عاتب ولا يصحبا • وآفته من القهم السقيم

ولعمري ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واغترار  
 أهله بامثالها لكان الاشرب عنها صقما أولى ولا توفيق الايالة (قوله أي لان بقول) أقول من  
 فرائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر الذي هو  
 المقبول لانه حينئذ يتركز مع قوله الرايع شعيرة الجهر وربما الواقع على الحاصل بالمصدر كما كان  
 كلا وبعضا في التعريف واما ان على الحاصل بالمصدر دليل وقوعهما مع تعليق الفعل المصدريه  
 التعريف لانه بالمعنى المصدري (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة  
 العذولي يعني لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا القبر فانه  
 يقضي فقبل حقه وقيل مجازا اه (وأقول) ان ارادهم هذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن  
 الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام في الاحسنه لافي الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف  
 عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لساير المذاهب أحسن من اختصاصه  
 ببعض بل هو مختص على نفس مذهبه ببعض نظر القبر بل التعيين باحسن المشهور ويجوز غيره  
 انما هو على رأي من لا يشترط في التعريف كونه جامعاً ويجوز ان التعريف بالاختصاص أماغلى رأى  
 من يشترط ذلك فالزهيري قوله مقتض من عني (قوله ونخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا  
 العلامة استدراك الشيء وادراكه الوصول اليه ولا ينبغي ان فعل الصلاة جماعة في وقتها مطوب  
 وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداه فيه لاجتماعه يصل الى ما سبق له مقتض فالمدصاد في عليه وليس  
 قضاء فهو غير مطرد واخرجه من القيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على  
 فعل صلاة بعد وقتها المؤداه فيه بطهاره مقدونه تبين فيها السقوط للمقتضى بالفعل الاول فلم  
 يتوصل بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتض وهو قضاءه بالتراع فيكون الحد غير منعكس فيلتام  
 اه (وأقول) اما الاول لجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لفعله سبق  
 المقتضى لفعله في خصوص الوقت بان سبق طلب فعله في خصوص ذلك الوقت اذلا استدراكه الا  
 حينئذ اذ الله وهم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوجب الفعل في وقته  
 بالاستدراك لافي خصوص غيره ولا في الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت  
 في جماعة على القول بها والافقي طلبها بل جوازها الاختلاف عندنا لم يقتض خصوص ايقاع تلك  
 الاعادة في خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها أعم من ان يكون في الوقت أو بعده  
 فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لامن قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض  
 فتام له فاعمرى انه في غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفي عليه هذا حتى توقف  
 في خروج الاعادة بالقيد المذكور والثاني اننا لو نظرنا عن ذلك قلنا ان تقول ان المقهور من  
 كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتأمل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له  
 مقتض بل لابد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطاوعا على وجه الجبرية للعلل الواقعة أولا  
 اما ترك الفعل راسا واما فعله على وجهه فيه خال وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة لجماعة مطاوعة  
 كذلك وما يؤيد انها لم تطلب كذلك اذ يقطع به طلب الاعادة لجماعة وان فعلت تلك المعادة أولا  
 في جماعة أكثر أو كل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كل قطعا معادونه قطعاً  
 كما لا يخفى وحينئذ فخراج الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح في غاية الصحة والاعتبار

الوقت

أي لان يشعل وجوباً أو ندباً  
 فان الصلاة المندوبة تقضى  
 في الاظهر ويقاس عليها  
 الصوم المندوب فقوله  
 مقتض أحسن من قول  
 ابن الحاجب وغيره وجوب  
 لكن لو قال الماسبق في فعله  
 مقتض كان أوضح وأخصر  
 (حظنا) أي من المستدرك  
 كما في قضاء الصلاة المتروكة  
 بلا عذر أو من غيره كما  
 في قضاء التام الصلاة  
 والحائض الصوم فانه سبق  
 مقتض لفعل الصلاة  
 والصوم من غير التام  
 والحائض لامنهما وان  
 انعقد سبب الوجوب أو  
 التدب في حقه هما الوجوب  
 القضاء عليهما أو ندبهما  
 ونخرج بقيد الاستدراك  
 اعادة الصلاة المؤداه في  
 الوقت

وأما الثاني فلو أنه منع عدم الصدق الذي ادّعى قوله  
 لا تقوم المقضي بالعدل الأول قلنا السابق مقتضى الدليل الطالب لافعل الأول ولكن هناك  
 دليل آخر عام طالب للعدل ما وقع في مثل مرة أخرى وهو معنى قوله المقتضى ما مره جديدي  
 ما مره آخر غير الأمر الأول فإذا ثبت ان ادعاء الطاهر اربعة بين طلب للعدل مرة أخرى بدليل آخر فإذا  
 قل مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدلال لما سبق فلو قلنا بتوصل  
 بالعدل الثاني الى ما سبق لم يقتض جمع متعلا لا شك فيه وسيتضح فالتعكاس الحد أمر ثابت  
 لا اشتباه يعتبره (قوله بعده) قال السيد السهرودي اقتضى ان الاعادة تنطلق على المقضي وهو  
 مثلاً لما سبق في تعريف الاعادة لكن صرح البرماني بان العبادة ان سبقت بطلبها بحيث  
 اعادة منع كونها تسمى في الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وفي غاية ذلك ان لها في كل حال اسمين وهما  
 الاعادة وكل من الاداء والافتشاء هو ما وقع وما من وجه حال وعين صرح بانه لا يعتبر الوقت في  
 الاعادة بل في الزاوية في التقريب اه ما ذكره السيد (وأقول) انه في الاعادة بعد الوقت قضاء  
 في كلام الشارع حيث أخرجهما بقيد الاستدراك قبل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست  
 قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل يجري في الوقت ولا مانع من ذلك لما قبل (قوله)  
 مثلاً اقول فثبت جواز الاعادة بعد الوقت فزاد والمتهم من المروع استباح ذلك الا اذا  
 جرى خلاف في حصة ما وقع في الوقت فنسب اعادته مطلقاً لكن اذا أعاد بعد الوقت فالظاهر انه  
 يؤمن بالقضاء لانه استدلال لانه ما عدا القول بعدم حصة الواقع في الوقت ويحتمل انه اشارة الى  
 جواز التكرار في حصيل الترضي أو لعل فيه خلافاً فلا ريب (قوله من ان قل أقل من ركعة  
 الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وفاء بان يقول من فصل أقل من ركعة في الوقت  
 والمسا في بعده لان الذي يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيدين حد الاداء اربعة ان الى حد القضاء  
 المذكور وهو هذا القول لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز ان يكون الكلام على حذف مضاف  
 في الجائين أي يضم الى حكمه حكم ما خرج بالقيدين ولا شك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى  
 حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من ثلاثة أي حال كون ما خرج بالقيدين حيث  
 استخرج به بعد ما من ان فعل أقل من ركعة الخ أي حد ان من ذلك ونائبته ويجوز ان  
 تكون لتعليل أي ما خرج بالقيدين أجل أن فعل أول من ركعة الخ وحقيقته يدفع التصويب  
 (قوله وبين الذي ركعة) أي المركب من الركعة في الوقت والباقي بعد الوقت (قوله اذ معظم  
 الباقي) استخرجنا معظم عن التمسك والسلام (قوله كاستكرها) قال شيخنا العلامة الخ  
 فبعد تكرار حقيقة لان التكرار هو الايمان بالشيء ثانياً مراد به تأكيد الأول وهذا ليس  
 كذلك اذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالاول اه (وأقول) كان كل واحد من  
 خمس اليوم ليست تكرر والمناه في الامس (قوله والمقتضى المفعول) ليس هذا احداً كاملاً  
 بل هو من الاكتفاء أي المقتضى المفعول السابق الذي فهم من تعريف القضاء وقوله في  
 تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستعني بأحدهما) أي  
 بتعريف أحدهما مع تعريف الآخر وبأنه ان قد فهم ان ذلك الاستغناء وجب التكرار  
 لما فيهما فمما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الاشارة لا تنوق على

بعد في جملة مثلاً ولا  
 المطلق البعض في الاداء لعدم  
 بقوله المتقدم اقتصر على  
 الكل في القضاء فضم اليه  
 ما خرج بالقيدين من ان فعل  
 أقل من ركعة في الوقت  
 والباقي بعده قضاء والفرق  
 بين هذا وبين ذي الركعة  
 انها تستعمل على معظم  
 أفعال الصلاة اذ معظم  
 الباقي التكرار بلها  
 فعمل ما بعد الوقت تابعاً لها  
 بخلاف ما دونها (والمتن)  
 المفعول من كل العبادة  
 بعد خروج وقتها صلى  
 التكرار أو قبله وبعده على  
 الثاني وانما عرف المصدر  
 والمفعول المستعني بأحدهما  
 فانما في المؤدى ما بعد  
 الذي صدر به ابن الحاجب  
 تعريف الاداء والقضاء  
 والاعادة قال اشارة الى  
 الاعتراض عليه

الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاختصار على تعريف المؤدى قائلا في المؤدى  
 ما فعل وبجواب بان المراد الاشارة على الوجه الايمن اذ قد لا يفهم من الاختصار المذكور افادة  
 الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن السكيت في التأمل (قوله قال اشارة  
 الى الاعتراض عليه الخ) قال السكيت أسند الشارح ذلك الى المصنف للتنبيه على أنه لا يحل  
 عن نظره وكلامه والله أعلم بشيئ من مافاله شيخه البرماوى من ان إطلاق الاداء واقضاء في عبارة  
 الأصوليين والفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار له شهرة وتكراره حقيقة عرفية  
 اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا الاختصاص من الاعتراض لأن اللفظ على هذا مشترك بين  
 المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعريف أولى ان لم يكن  
 واجباً ويمكن ان يكون المصنف قصد هذا أيضاً فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الأولى لأنه  
 ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقاً في عرفه في اسم المفعول احتياج في التعرج الى التأويل  
 والألزم استتعمال المشترك وكلامه لا يجنب في التعريف فينبغي اجتنابه في المعرّف أيضاً (فان  
 قلت) انما الاجتناب اذ المصنف قرينة وهي موجودة منافاة التعريف الذى أورده أعني  
 ما فعل ليكون لا يثبت المعنى المصدرى بعلم منه ان المراد بالمعرّف اسم المفعول (قلت) لكننا  
 قرينة ضعيفة لا تمنع سيرة الناظر في ان المراد بالمعرّف اسم المفعول بدل التعريف أو ان  
 التعريف على حذف الماضى بدل المعرّف وذلك خلاف الاطلاق بالتعريف ان لم يمتنع على ان  
 يجوزهم الجواز والمشتراك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يبعد ان المراد به مجرد الصلة  
 فلا يثنى في أولوية اجتناب ذلك مطاقاً وما ثبت من ذلك بالتعريف يفتي ان يثبت للمعرّف أيضاً  
 فليست في (قوله وان كان اطلاقه عليه شائناً) اشارة الى أن شذوه لا يدفع الاعتراض ووجهه  
 ما أقررنا اليه (قوله لأنه أخصر منه أى بكلمة) أى وان كان ذلك أخصر من هذا حرفاً وفيه  
 اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار  
 الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الجمل وهذا انما يكون في  
 الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه  
 مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الأغراض (قوله اذ لام التعريف  
 كالجزء من مدخلها) قال شيخنا العلامة وفيه كون لام التعريف نظراً الى الصحيح انما  
 موصول اسمى اه (وقال في مرأى أخرى فيه مسامحة لان اللام في ذلك وغیره اسم موصول على  
 الصحيح لا صرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتل  
 الموصولة لانها ادالة على تعيين سماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم  
 جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة فلما فهم من تعريف القضاء فليس هو معنى  
 اسم المفعول مصنف حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا تنقص في التعريف وكلامه أخذ  
 ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ المراد به اسم المفعول لاحتياج الى زيادة كان  
 يكون المفعول خارج زوجه الى آخر ما يفهم من تعريف القضاء (قوله فلا تعد فيه كلمة) قال  
 شيخنا وفيه استتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزء من كونها جزءاً لا يفتي اه (وأقول)  
 وجه هذا الاستتاج انما الناشئ من كونها كلمة واحدة بثلاثة أجزاء بعد دخولها في تعدد

في ذلك أى المخرج لتعريفه  
 الى تأويل المصدر بالمفعول  
 وان كان اطلاقه عليه  
 شائناً وعيدل في المفعول  
 عما فعل الى المفعول  
 قال لأنه أخصر منه أى  
 بكلمة اذ لام التعريف  
 كالجزء من مدخلها فلا  
 تعد فيه كلمة

كله يصح ان لا تعد كلمة بل بعد المجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدته بل  
المجموع كلمة واحدة وانما ولنا بذلك لما سرح به الرشي من ان الحرف باللام كلفان سارنا  
من شدة الامتناع كلمة واحدة اه فان تنسب ذلك انه يصح ايضا ان تعد كلمة وصرح الجاهلي  
بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقدر الافراد قال لكنه بعد شدة الامتناع لقطعة واحدة  
اه (فان قلت) قل يتم الترجيح على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح  
ان يعد كلمة انحصرت في جملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح ان يعد كلمة واما قوله بل  
من كونها جزءا فان اراد بجزء من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف  
التقدير اذا تناهى في جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان اراد بجزء في الجملة فليس الكلام فيه  
اعتراض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله ولا تعد كلمة أي تنفي كلمتين اسم المقول وتضمير  
وهما انصرف عما حمل لانه ثلاث كلمات ما هو المقول وضيم وقد يقال الاختصاص وصفة لفظ باعتبار  
كثرة الحروف وقائم بالا اعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدور وعدم اعتبار المقطوع بعده اه  
ويجواب بان الاختصار يكون نازعا باعتبار الكلمات ونازعا باعتبار الحروف وكلاهما جازية  
ترجيح فثبت على الفرض بها وبكفي في اختيار أحد الأمرين مرجح لمن وجهه وان ترجع غيره  
وجه آخر ولاراجح كما افاده شجيتا الشرب (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة  
الترمذي في الاستصلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقيدي فاطلاق  
المسئلة عليه بخار اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وممكن (قوله الواصفين  
لذات الركعة في الوقت جهما) أي بعضهم يصحها بالاداء وبعضهم يصحها بالقضاء (قوله  
والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أي بهذه التبعية وبالعكس وهو تبعية ما في الوقت لما بعده  
ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء) قال شيخنا العلامة تنسب كلامه ان الاقوال  
ثلاثة طاهر وتحقيق مطوط وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجده زيادة البعض بقوله المعنية  
على الطاهر كما قال بائنه الركعة في المعظم فجعل ما بعده الوقت تابعا وما هو التحقيق المطوط فقام  
اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على طاهر كلام الفقهاء يكون  
الجميع أدا حقيقة اكفافي انصافه بالاداء حقيقة بائنه الواقع في الوقت على مذهب أهل  
الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع ادا حقيقة  
بل على وجه التوسع والتبعية مختلفة على القولين فقام على الاول تبعية تنفضي الوصف بالاداء  
حقيقة وعلى الثاني تبعية تنفضي الوصف بترسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا ينافيه قول  
الشارح الاتي وكذا على الاداء قلنا للتحقق لان ما صرح به ان الفقهاء وان نظروا في ظاهر  
فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة فنقلوا والتحقيق أيضا حكموا بالانتماء بخلاف الاصوليين فقام  
قصر وانظرهم على التحقيق لكن بشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصروا الجميع بالاداء  
ترسعا بل اسهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض  
على الاصوليين الخ واهنا قال الزركشي في هذا القتي زاد المصنف انما هو رأي الفقهاء ادعاهم  
اليه طاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك وصكعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة  
ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أدا وعباراتهم طائفة بذلك اه وقال الولي العراقي

وزاد مسئلة البعض على  
الاصوليين في تفسير  
الاداء والقضاء جريا على  
ظاهر كلام الفقهاء الراغبين  
لذات الركعة في الوقت  
جهما وان كان وصفها  
بجهما في التحقيق المطوط  
للاصوليين بتبعية ما بعد  
الوقت لمناقضه والعكس  
وبعض الفقهاء حقق  
فوصف ما في الوقت منها  
بالاداء وما بعده بالقضاء  
ولم يبال بتبعية العبادة  
في الوصف بذلك انتهى فتد  
منه غيره وعلى هذا والقضاء  
يأتي على التأخير

وهذا الذي اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداءه ونوع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في ان مصطلح الاصول اه ويجوز ان يقال ان وصف ذات الركعة فيهما بالتعبئة المذكورة ليس داخلًا في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق بالاجزاء انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما ابتدوا الاداء أخذوا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيلاً لأصلياً وعلى هذا فلا إشكال في تباين الاقوال الثلاثة ولا في عدم نسبة الاداء مطلقاً الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء أخذاً من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعياً وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقاً وان بعض الفقهاء محقق فقال بهم ما عايناهم (قوله وبعض الفقهاء محقق) أي فحقيقة آخر مغاير للتحقيق الملاحظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الملاحظ للاصوليين قلت اكفاً بقوله نظراً للتحقيق أو بقوله والفضاء (قوله أي المعاد أي فعل الشيء ثانياً) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة فيجب الدور ولا ينبغي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أي فعل الشيء ثانياً لان الابراد يتوجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفنا فظناً وهو لا يتصور فيه دور والثاني ان يجعل تعريفاً حقيقياً والدور بما ينز لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشيء ثانياً أعني ان يكون في الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو شغل أو لا وهو المعنى اللغوي ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ تكون الاعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريفه الاعادة بمعناها اللغوي والاعادة المعرفية بمعناها الاصطلاحية وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثاني لبيان ان الاعادة في المرجع بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور واما الثاني فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضاً أحدهما انه انما قصد بالفعل الثاني لانه لا يختماره ان الاعادة مقيدة بالمرّة الواحدة كما عليه كثير من واقتضاء نص الشافعي وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحارثي في قوله في تعريف الضمير المسبق له وجوب كانه تقدم والثاني ان المراد بالثاني خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثاني واطلاق الثاني بهذا المعنى غير عريز بل هو واقع في استعمالهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كله يعلم انتفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائداً الى المفعول من قوله والمفعلى المفعول ففصل والاعادة تفعل أي المفعول أي فعل الشيء ثانياً لكان أولى لو سمحوا أحدهما وشرحه فلهذا وكون فعل المفعول بمعنى فعل الشيء ثانياً بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانياً الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاد أو اللفظ محتمل له ولفعل الشيء ثالثاً على السواء وظاهر في الثاني وهو خلاف المراد ثانياً ما ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاسماء عمل بخلاف الدلالة عليه (وما كان ذلك قليل قلت) بعرض الوجهين ان المفعول في عبارة المتن مقيد بتقدير ايكونه فعل بعد نزع الوقت ومع

وكذا على الاداء نظير التحقيق  
وقل لا تنظر للظاهر المستند  
الى الحديث (والاعادة فعله)  
أي المعاد أي فعل الشيء ثانياً

فذلك يستعمل قبله ثانيا في الوقت قبضته في صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيد  
ومثل ذلك وان مهندس تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه  
ولهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا  
الا اذا اريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاد الخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد بقوة  
فالمعاد المذكور في معادة (فان قلت) هذا لا يصلح للقرينة على ما ذكره لصلاح التكرير للعل  
الثالث (قلت) بل يكفي احد التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه بذلك يشعرب ما يطال  
به الكلام وان واقعه شيخ الاسلام نعم ما يبحث وهو ان التكرير حقيقة هل هو بالفعل الاول  
او الثاني وكذلك المعاد فلنأمل (قوله في وقت الاداء) او رددنا العلامة ما حاصله ان  
الوضع والاختصار في رتبة (واقول) ليعبر بذلك لكان الما مدرسه انه لا بد من وقوع جميع  
المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو اوقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجا عنه فان الظاهر جواز  
وانه اعادته مع انه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت ادائه لا بد قدر ركعة من  
آخر الوقت مع مد الباقى مما بعده وقت للاداء فلنأمل (قوله او بدون انشاء نفسه او) اعتراض  
الكوراه ان قال قلت قوله سموا سموا اذ الحكم لا يتفاوت في تركه الفاعلة السهو والعمد  
اجابا هـ (واقول) هذا الاعراض من الأدلة الواضحة على تجاوزه وتيسره في الامور  
والفروع وذلك لان التقيد بالسهو مما لا بد منه اما قوله فقد دسرح الاسدي وما قبله من امام  
وعلمه همام بان شرط الخلل المذكر كونه تعريفا للعادة ان يكون اعذر واما ثانيا فلانهم  
لا يطلقون الاعادة اني الكلام فيها الاعلى ما سبق له قبل له اعتداد في الجملة والصلاة مع ترك  
الفاضة عداء لا اعتدائه مطلقا فلا يسمى فعله اياه بذلك اعادة وليس هذا قال شيخنا العلامة  
قوله سموا وندبه للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالحكم فسادا أي مع العلم به فالفعل بعد  
ليس ثانيا فليس اعادة هـ والذي أحسب ان هذا الوجه لم يخطر بباله غير ان تركه الفاعلة  
مقابل للصلاة سواء كان عداه سموا ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذا انقله  
فاحشة اذ ليس الكلام في انه صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوجب الاعادة بذلك المعنى وهو  
مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك في صورة ترك الفاعلة اذا  
كان سهوا ولهذا جعل المختار قد السهو وعادة المستقلة الجامعة ايضا ولو تنزلنا عن كل ذلك لماز  
ان يكون التقيد بالسهو لسكنه كالاختصاص بدفع نوحه انراج السهو عن الخلل لمساوية العذر  
فنأمره السهو (قوله قيل لخلل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يخفى مع ادق  
تأمل وانصاف انه لا يفرق من هذه العبارة الا ان هذا من جهة التعريف فيكون أحد الأمرين  
من الخلل والعذر متبرا في المعرفة الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيد الامعطوفا واه اختل  
في المعنى ومنها ما وبالسفوف مبرج شيئا وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تقدم على قبل  
قوله قيل وان المقصود بذكره الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عليه  
وان اختياره في شرح المختصر ما يقتضيه عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضيه انه امر ادهما  
ذكره هنا لانه لا يقبله الايقاظ التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه في كيفية بل كلامه  
في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من جهة التعريف فانه قال واما الحادي عشر أي من

(في وقت الاداء) (قيل لخلل)  
في قوله أو لا من غرقت شرط  
أو ركن كالمعزة مع التسمية  
لا بد من الفاعلة سهوا  
(وقيل لعذر) من خلل  
في فعله أو لا وحصوله  
لم تكن في فعله أو لا (قال العلامة  
المكره)

الاسئلة وهو قولنا في الاعادة فعل ماض وقيل بعدد فان لم يصح عندنا واحدة من المقتولين  
وقولكم ان ابن الحاجب رجع فلسنا متقين به كما عرفنا له اوجه صراحة هذا اقبيا فلنا  
من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقتولين مع  
اعترافه بان ابن الحاجب رجع واعتذاره عن ترك موافقه بأنه ليس متقيداً به صريح في ان  
مساقطهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بجمع ذلك من تنمة التعريف حيث قال والاعادة  
ما فعل في وقت الاداء ثانياً للخل وقيل لعذر اه فتكون ذلك من تنمة تعريف المصنف أيضاً  
والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قيل وانما ذكر ذلك تنميته على زيادة غير مرضية عنده  
لم يترجعه عليه السؤال بأنه لم يرجع مع ان ابن الحاجب رجع ولم يحتج الى الجواب بأنه لم يصح عنده  
واحد من المقتولين اذ كلامه ما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل  
ذلك اطاف فان فيه دقة فالذكر كالمشرع الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى جعله  
على ما اختاره في شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك بما قرأناه على وجهه علمت ان ما أظال  
به الكمال منا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب القاسد البارد والله الموفق والاهم  
الثاني انه قد تروهم من قوله قبل لخل وقيل له ان هذا تردّد منافع للتعريف وجوابه ان هذا  
ليس من التردّد المتناهي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال  
بكل منهما ما قال وكانه قال الاعادة قبل هي فعل في وقت الاداء لخل وقيل هي فعل في وقت الاداء  
لعذر ولا تردّد في واحد من التعريفين (قوله وهي في الاصل) قال بعض الفضلاء في الاصل  
وضعه في عرفهم اه وكان مراده بأصل الرفع الابتدائي بمعنى انها وضعت ابتداء في عرفهم  
لذلك ثم الحقوا به غيره (قوله الاوفق له الثاني) قضيته موافقة الاول ايضاً له الا ان الثاني أزيد  
موافقة منه يقتضي ذلك ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانياً لخل وفيه نظر (قوله  
أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى مكانه لانه لا يناسب قوله لعذر لكن قضية كلام  
فهما ثانياً أو صريحاً من الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع عن بادئها ويمكن أن بعدد من  
العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى  
فليتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادات الخ) قال بعض الفضلاء لكنه  
حينئذ يشمل صلاة الرجل منفرداً بعد صلاته جماعة مع غيره يائزاه (واقول) يمكن أن يجاب  
بأنه لا يضر هذا الشمول لان التعريف ينبغي أن يشمل الافراد الفاسدة أيضاً كما افاده كلام  
القطب في شرح الشجرة وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحنة السابقة في تشديد ترك الفاحشة  
بالسهو وفعل الاولى اعتبار تركه لظهوره ودعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله  
من كون الامام أعلم وأورع الخ) هي بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر  
فيه وبجواب بأنه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم نظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم  
من الاداء) اعترض الكوراني دعوى ان نظاهر ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند  
المصنف الاقسام متباعدة وان الاعادة قسم الاداء لا قسم منه لانه انهم عن القضاء وان احتمل  
أن يجعل قسماً منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبقاً لخل لكن خلاف الظاهر  
ومن ادعى ظهوراً العكس فقد عكس الظاهر اه (واقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهي في الاصل المفعولة  
في وقت الاداء في جماعة  
بعد الاقرار من غير  
خلل (معادة) على الثاني  
لحصول فضيلة الجماعة  
دون الاول لا تنفذ الخلل  
والاول هو المشهور الذي  
جزم به الامام الرازي وغيره  
ورجحه ابن الحاجب وانما  
عبر المصنف فيه بقيل نظراً  
لاستعمال الفقهاء الاوفق  
له الثاني ولم يرجع الثاني لتردده  
في شموله لاحد قسمي  
ما أطلقوا عليه الاعادة من  
فعل الصلاة في وقت الاداء  
في جماعة بعد أخرى الذي  
هو مستحب على الصحيح  
استوت الجماعة أم زادت  
الثانية فضيلة من كون  
الامام أعلم وأورع أو بالجمع  
أكثر أو المكان أشرف  
فقسم استواءهما بحسب  
الظاهر المحتمل لاستكمال  
الثانية فيه على فضيلة هي  
حكمة الاستحباب وان لم  
يطلع عليها قد يقال بغير  
احتماله فيتنزه التعريف  
وقد يقال لا فلا يكون  
التعريف الشامل حينئذ  
فعل العبادات في وقت ادائها  
ثانياً لعذر أو غيره ثم نظاهر  
كلام المصنف أن الاعادة  
قسم من الاداء



المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليه ثم عرف الاعادة  
بما يشترج في الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قلعا عند من له أدنى مسكة في ان الاعادة قسم من  
الاداء فان كل ماتناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام في شيء الا عومته  
له وقومه منه من غير توقف على شيء آخر ولا يصح في ان هذا كذلك وما يجزئ تأخير الاعادة عن  
القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباشرة استدلال فاسد كما ان افراد  
الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه وتفسير ذلك ما عرفت  
الحيوان بانه جسم تام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم تام حساس ما نطق فهل يتوقف  
ذو عقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاء الحق من الظهور من  
الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر  
والصواب بلا اوتاب عند اولي الابواب (قوله وهو كما قال مصطلح الاصمغيني) قال شيئا  
العلامة هو قريب من قول المصنف الاعادة قسم من اقسام الاداء في مصطلح القوم وان وقع  
في عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشأ بوجهه قال الى مخالفة غير قال التفتازاني  
ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انهم اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء  
ولا قضاء ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني المصنف يحا اده به يعلم ان قوله وقيل انما  
تسيم له ليس على ما ينبغي اه (وأقول) لا ينبغي على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل  
المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه وأحاطته  
بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما ينشأ به الوجود فاما كان الذي  
الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأيد بنقل المصنف بقوله ولا شبهة في اطلاع  
الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا  
الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصاً مع موافقة المصنف له  
فلا اشكال في تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازاني ما قاله فقوله الشيخ وبه به الم  
ليس على ما ينبغي للقطع بانه لا يعلم مما ذكره عدم الاتقاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من  
مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعى المعارضة ولكن حجب  
لشيء يعنى وبهم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف  
والاستدراك به عليه فاعتزله الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا استد  
استند اليه (قوله والحكم الشرعي) قال شيئا العلامة هذا التقدير في الشرعي كما لا يضر  
لا يحتاج اليه لما من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو من فائدة كالابضاح  
ودفع التوهم وهما من مقاصد التصدير ان اريد بالحكم السببية التامة كما تقدم في تعريف  
الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعلقه) فيه أمران الاول قال شيئا العلامة اضافة  
التعلق اليه ظاهرة في كون التعلق عارضا له وقد سبق انه من مقهومة فتأول الامانة بانها  
من اضافة الجزء الى كماله لا المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما نأمل  
الاضافة عليه المقابلة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصلة بين الجزء وكماله ولم يكن  
صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكل والظهور في العروض مدفوع عما سبق والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين  
وقيل انما قسم له كما قال  
في المنهاج العبادات ان وقعت  
في وقت المعين ولم تنسب باداء  
بمقتضى فاداء والا فاعادة  
(والحكم الشرعي) أي  
الماخوذ من الشرع (ان  
تغير) من حيث تعلقه من  
هوية له على المكلف (الى  
سهوله) كان تغير من الحرمة  
للتعلل أو الترتيب الى الحل له  
(لغيره)

الحكم انما تثبته على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق بالحكم اقتصر الحكم فقال لانه خطاب  
الله أي كلامه النفسي القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف  
ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التخييري ولا يخفى في ان المجموع ثبت  
تغيره بتغير جزئه فاقاله لا يتأتى الاعلى ما زعمه هون من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما  
تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القول مستدرك  
لان المتغير مع فقد السبب له الالعذر وما زعمه الشارح من انه لا احتراز عايد كرقبه نظرا  
(وأقول) لا مانع من اسناد التغير للكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانفراد صالح الدفع  
الحكم بدله دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفاءه أيضا والحاصل أن  
ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفاءه  
للكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجح اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين  
يكتفي في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن ينتقل سبب آخر ويحتث  
بصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفاءه فحتاج للتقيد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر  
مع انتفاءه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التقيد لزم دخوله أو نفيهم دخوله فيم امع انه ليس  
كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط الثاني في قوله لا للعذر وسقوط  
مارتبه عليه من الاستدراك والنظر فأكمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن  
الظهير الذي أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعي الذي تغير لان الرخصة هي  
المتغير اليه كما افاده للمتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتمن من أن الحكم  
مجموع الكلام النفسي والتعلق اما على طريق غيره ما من انه الكلام النفسي والتعلق خارج  
عنه فيجوز الخل على الظاهر لان الكلام النفسي شيء واحد وانما يختلف بحسب التعلق فعلى  
قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه  
السهولة وهذا هو الرخصة فراجع الظاهر خبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لانه لا مانع منه  
(قوله السهل المذكور) هذا ما أخذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أي من  
صعوبة الصعوبة الى سهولة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من انصافه بالصعوبة الى انصافه  
بالسهولة يوجب ايضا بالسهل لان معناه دي السهولة أي المصنف بها فانقل عن شيخنا  
العلامة من أن قوله السهل المذكور به الاوافق قول المصنف الى سهولة لا يتخفى ما فيه (قوله  
والسلم) اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة قاما الكوراني فقال ثم فيقول المصنف أي بالسلم  
يبحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال القرطبي في المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان مجموع  
النهي في حديث حكيم بن حزام عن يسع مالم يسع عنده يوجب حرمة وجاجة الفلاس اقتضت  
الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو يسع دين وذلك يسع عين فاقرأ احدهما  
بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيسهل أن يكون هذا مجازا فنقول الراوي نهى عن يسع  
مالم يسع عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضي  
الله عنهما في تفسيره الآية المدنية وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق  
الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم  
الاصلي) المتخفف عنه للعذر  
(قرضة) أي فالحكم المتغير  
اليه السهل المذكور يسمى  
رخصة وهي لغة السهولة  
(كما كل الميتة) للمعطر  
(والقصر) للمسافر الذي هو  
ترك الاعمال (والسلم)  
الذي هو يسع موصوف  
في الذمة (وقطر مسافر) في  
رمضان (لا يجتهد الصوم)  
بفتح الباء وضمة أي لا يشق  
عليه مشقة قوية (واجبا)  
أي أكل الميتة وقبل هو  
مباح (ومندوبا) أي القصر  
لكن في سفره يبلغ ثلاثة  
أيام فصاعدا كما هو معلوم  
من محله فان لم يبلغها فالاعمال  
أولى خروجا من قول أبي  
حنيفة بوجوبه وعن قال  
القصر مكرهه كالماوردي  
أراد مكرهه كراهة غير شديدة  
وهي بمعنى خلاف الأولى  
(وصاحا) أي السلم

في كونه من الرخصة عند انقضاء التعليل به سرمة قطا حتى يتحقق تفسير الحكم فيها السلي  
 قال انه اذا نافي عن خروج أي من الرخصة وبوب الاطعام في كتمان القهار وعند فقد الرقة لانه  
 الواجب ابتداء على فاقده الرقبة كما ان الاتفاق هو الواجب ابتداء على واجبه حاد وكذا خرج  
 التيمم على فاقده الماء لانه الواجب في سقه ابتداء بخلاف التيمم للبرح ونحوه اه (وأقول)  
 كذا الاعتراضين بل كونهما منازعة في مثال سائلان سقراطا واحدا على ذلك لان ما ردهما  
 كما هو واضح منع تاما لهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا بداعدا على أن المسلم رخصة  
 أو يساعدا على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة في غاية  
 السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسنوي وناجيك بامتناع رخصة اطلاقه ومزيد  
 خبره بالترويج وعروا عدها ومداو كها بالانزعاج في أن السلم رخصة قائده اعترض بتبديل  
 البضاي ثم قال والمداو عتبه بالسلم والعرا بما والاياة والمسا فادوسه ذلك من القول  
 فانهم اوصفت بالانزعاج لان السلم والاجارة عقدان على عدمهم والمسا فاة على معدوم مجهول  
 والعرا يبيع الربط بالقرن فثبت للمابعة الى آخر كلامه وقد جمع القراء في وناجيك في ذلك  
 رخصة احاطته في شرح المصنوع السلم مع أمه واخره وها ثم قال في تعبير ذلك من موارد  
 الشريعة التي هي رخص اجاباه اه فهذا نص يرجع من الامتعة بان السلم رخصة ويشي الخلاف عن  
 ذلك لم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة بما عتبار النقل اما باعتبار الجهة الثانية فلان نشأ المنازعة  
 هاتوهم ان المراد بتعبير الحكم تعبيره بالذلة بان ثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقه الى  
 السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان  
 مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الامتعة بان تتبعه والعيب كيف شئ ذلك على شيئا  
 وهذا عبر غير المصنف كالملازمة البضاي قوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر  
 فرخصة ولهذا أيضا اختلفوا في التيمم قبل رخصة وقبل حزيمة وقيل التيمم لقدم الماء معزجة  
 ولتو المرض رخصة فلان المراد ما قلنا يمكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذا التيمم للتقدم  
 الماء لم يمنع بالفعل قط ولا القول بالنقصان اذا التيمم لصو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم لفقد  
 وكونه كان محتما في ذلك قبل النقد والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع في مثل ذلك فلم اندفع  
 نظريتنا ونعليه وما سكاه عن المنازاة لا يدل له لان خصال الكفاية لم يسبقها امتناع  
 لا بالفعل ولا يقتضي القياس وما ذكره في مسئلة التيمم أحد الاقوال فيه كما علمت وفيه القائل  
 انه للنقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المتعطل رفعه للصلاة واما  
 تأييد الكوراني بما قاله ابن عباس ونشأ عنه عتبهما فهو تأييد قاصد اما أولا فلان الكلام  
 في المعنى الاصطلاحي للرخصة ومن أين له ان الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتبين  
 من تكونه في كلامه بالمعنى الثغوري لتأخر الاصطلاح الاصولي عنه والمنازاة فلان قول ابن  
 عباس أباح السلم صادق بااحتاجه بعد سرته أو على خلاف الدليل واما قوله ويؤيده أيضا اتفاق  
 الفقهاء الخ فهو غلط فاحش ومم قبيح لان السبع الذي اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه  
 ليس هو العزيمة بل الاعم واعمال العزيمة هي البيع الذي يبين السلم ولا يتناولها والحاصل ان  
 البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على اندعزجه وكيف يمكن ذلك مع اتفاقهم

نقل الاتفاق بل الإجماع على أن السلم رخصة وبالمعنى الخاص المبين السلم لا يدل اتفاقهم على  
 أنه عزيمة على أن السلم كذلك الأذليل الحكم على أحد المتباينين يعني على الحكم الآخر بذلك  
 الشيء وهذا كما في غاية الظهور ولكن مقاسدهم التأمل لا يقتصر (قوله وخلاف الأولى)  
 يعني بخلاف الأولى فإنه حال من فطر المسافر أي حال كون الفطر المذكور بخلاف الأولى فهو على  
 تأويله باسم الفاعل فوافق ما قبله من الأحوال (أقول) كذلك نقل عن شيخنا العلامة لكن  
 الإجابة إليه فإن خلاف الأولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واستحقاق الحال  
 غير لازم كما تقتضي في محله (قوله إلى غير الغلات) قال شيخنا العلامة غير مرف بأنواع المسلم فيه  
 إذ من المألوس بغيره كالحيوان اهـ (وأقول) هو كذلك لكن الشارح أغفل أن الغلات لا اعتبار  
 الأغلب والأظهر باعتبار الأصل (قوله ومن الرخصة بأجرة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا  
 العلامة إشارة إلى إفاضة الكفاية في قوله السابق كان تغيير من الحرمة الخ فأفاد أن التغيير كما  
 يكون من الحرمة إلى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً فالرخصة فردان تغيير من الحرمة إلى  
 الحل وتغيير من الكراهة إلى الإباحة اهـ (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من  
 شعائر الإسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال مانعه هذا لا يصح لأن الانفراد هو  
 ترك الجماعة فهو متعلق بالكراهة أي المكروه ومتعلق بالحكم لا يكون سبباً له وإنما فطلب  
 الاجتماع في شيء انتهى عن ضده أي الانفراد فيه فهو متعلق بالشيء أي الكراهة لا سبباً على  
 أن ابن الحاجب وشارحه يفرقوا الرخصة بما شرع من الأحكام لعدم قيام المنافع ولا  
 العذر ونفس المنافع المحرم أي دليل التحريم ومن الواضح خروج الإباحة بعد الكراهة من ذلك  
 اهـ (وأقول) هنا أمران قد يشبه أحدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذي قد وقع فيه حب  
 الإجماع فإن حب الشيء بمعنى ربحه فيحصل الغلط أحد مما قد تنسب الانفراد والثاني كون  
 ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لما نال في بيان هذين الأمرين فالأول هو  
 متعلق بالكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق بالشيء أي الكراهة وهو مراد الشارح بترك  
 الجماعة في الصلاة والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو  
 الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا لا يقتصر على قوله وهو الانفراد كون الثاني ليس  
 متعلقاً بالحكم ولا متعلق بالشيء مما لا يقتضي النزاع بل لا أدنى توقف وكونه سبباً للحكم وكراهة  
 الأول مما لا شبهة في صحته وانتظامه عند من اتقى السمع وهو شهيد فلا شبهة في صحة قولنا بترك  
 الانفراد في الصلاة لأن انفراداً فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا كتركه فظنوه في كلام الأئمة كما  
 لا يخفى على من له تتبع أسلاكهم واستحضار لصنيعهم بمالاجع عاقلان استنباهه وما لم يميز الشيخ  
 بين الأمرين وهو عيب منهم ووضوح تفرق أحدهما عن الآخر وقع في وقوع فهم صحة هذا  
 لاعتراض فخرهم به على أن قوله لأن الانفراد هو ترك الجماعة ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر  
 فذهب بعضهم ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض بتأمل ولا تغفل وأما الملازمة التي ذكرها  
 فهي أي من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الاعتناء بها لقطع بأن الشارح والمصنف  
 غير قائلين لابن الحاجب وشارحه ولم تقدم شبهة فضلاً عن حجة بامتناع مخالفتهم ما لم يشرأحه  
 ولم له أعلمهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً

(وخلاف الأولى) أي فطر  
 مسافر لا يجهد الصوم فإن  
 جهده فالفطر أولى وأقوى  
 بهذه الأحوال اللازمة  
 لبيان أقسام الرخصة يعني  
 الرخصة كحل المذكورات  
 من وجوب ونذوب وإباحة  
 وخلاف الأولى وحكمها  
 الأصلية الحرمة وأسبابها  
 الخفية في الميتة ودخول  
 وقت الصلاة والصوم  
 في القصر والفطر لأنه سبب  
 لوجوب الصلاة ناسبة  
 والصوم والغرض في السلم  
 وهي إقامة حال الحل وإعذاره  
 الاضطراب وشبهة السفر  
 والملازمة إلى غير الغلات  
 قبل إدراكها وسهولة  
 الوجوب في أكل الميتة  
 لموافقته لغرض النفس  
 في بقائها وقيل أنه مبرجة  
 لصعوبته من حيث أنه  
 وجوب ومن الرخصة بأجرة  
 ترك الجماعة في الصلاة فرض  
 أو يفرضه وسببه الأصلي  
 الكراهة الصعبة بالنسبة  
 إلى الإباحة وسبب أتمام حال  
 الإباحة وهو الانفراد فيما  
 يطلب فيه الاجتماع من شعائر  
 الإسلام (والا) أي وإن لم  
 يتغير الحكم كما ذكر بأن لم  
 يتغير أصله

ما تأخذ الشيخ الجدية فيعتبر من مسائل فلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعائل الاعتراف  
 على المستغف بجبر مخالفة ابن الحارث وشراحهم ما علم من تصديده لما شتموا والاستدراك  
 عليهم ومن سعة علمه ومن يد احاطته بهذا الفن فان الله وانما الله راجعون (قوله كوجوب  
 الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه تقار لقسوطه عن الحائض والثام وفاقد الطه ورين  
 عن جميع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المتقوس به خاص (قلت) فإباحة  
 الاصطباذ حيث كوجوب المذكور اه (واقول) الكلام في غير الحائض بدل قوله  
 الا في وورده على التعريفين الخ اما الحائض فتدخل في قوله والى سوله لالعذر كما يؤخذ من  
 جوابه الا في عن الايراد لان الوجوب في حقها اتعبر الى وجوب الترتك وجوب الترتك اصل  
 من وجوب الفعل وهذا التعذر للعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والثام فبغير  
 امانان الكلام في غير الثام ونحوه واما بان المراد التغير بالكلية بحيث لا ياتي أثر الاصل في الثام  
 يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصل مدخلا في وجوب القضاء  
 اذ لو لم يوجب القضاء نصا وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصل وتوابعه في الجملة واما  
 قوله وفاقد الطهورين فيدفع امانان الكلام في غير فاقد الطهورين واما بان التخيير به بالنظر  
 للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فلي التقرر  
 الاول في الثام وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التخييل بوجوب الصلاة لما يتغير  
 أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن القبول بجملة الاصطباذ لما يتغير الى صورية بالنسبة للجمهور كما  
 صرح به الشارح وهذا التخييل صحيح لا غير عليه بدليل أنه لو صرح بالتقييد في الاول لم يتوجه  
 الاشكال بوجهه وغاية الامر أنه لم يصرح بالتقييد انك لا مالى فله وورده على التقرير الثاني  
 فبما يكون حاصل الجواب أن التخييل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح  
 باستثنائها فله وورده وفهمه عمل استد كره فيم اوحيت فلا اشكال بوجهه في التخييل كما هو على  
 التقرير الاول كما تبين وقد ظهر مما تقرر وجه الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي أورده  
 واما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سطره لان كون الاصطباذ كوجوب أي في انه لم يتغير فيه  
 الحكم تغيرا عاما لا يقع من جهة التخييل بوجوب الصلاة لما يتغير أصلا بالنسبة للغير من ذكر  
 وجمرة الاصطباذ بالنسبة من التغير من سوله الى صورية بالنسبة للجمهور فتأمل على أن غاية  
 الاعتراض من ناقشة في مثال وهي غير متبدل عند المحصلين فم لا بأس به بالجزء الثامن (قوله ان  
 الى سوله الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السوله أو اصبه كان تغيره من وجوب فعل الى  
 وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حذو المثار  
 اليه غير جامع أركان من العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيها لا يقال هذا داخل في  
 قوله أو الى صورية لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقل اما  
 الاول فبركه أن المراد بالصورية بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشعل المماثل واما الثاني فلم يقد  
 لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي يظهر أن مثل ذلك من  
 العزيمة وان المتشامل له ولا ينافيه كلام الشارح بما على جعل بأن في كلامه على مجرد التخييل  
 فلي تأمل (قوله لانا كنوا) قال شيخنا العلامة فيه من هو أن المشقة في النبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس  
 أو تغير الى صورية كجمرة  
 الاصطباذ بالا حرام بعد  
 اباحته قبله أو الى سوله  
 لا لعذر كمثل ترك الرضوة  
 لصلاة ثانية مثلا لمن  
 لم يحدث بعد حرمته  
 يعني انه خلاف الاول  
 أو لعذر لا مع قيام السبب  
 للحكم الاصل كتابحة ترك  
 ثبات الواحد مثلا من  
 المسلمين العشرة من الكفار  
 في القتال بعد حرمته وسبب  
 قلة المسلمين ولم يتبق حال  
 الااحة لكفرهم حيث  
 وعذرهما مشقة النبات  
 المذكور لانا كنوا

أقبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة بعقوبها وهي التي لا تسكن النفس عندها ولا تذيب بخصها أو عذبه حادثة بعد الكثرة لأجلها وذلك لأنهم حال الفلانة فقرون إلى نبات القليل منهم مضطرون إليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فهو من المشقة عليهم وقديسهم لأن الاقتتاروا الاضطراب إلى الشيء منع تقدم من يقوم به من مشقة وطيب النفس به كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الاقتتار إلى نبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف التفتاح ولا تسكن النفس ولا تطيب بعمه المشقة فتزد صعبتها وتظهر شدتها عليها وكان الشارح ومنه إلى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدرسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال للمشقة انما تصلى عذرا اذ المصحح إلى ان كتابها في حفظ النفس ونحوها اذ لا يلحق التخفيف مع الاحتياج إلى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما يقوم قبل الكثرة فلهذا تأمل (قوله والافزعة) قال شيخنا العلامة في العبد فقال الله تعالى في معناه وان لم يكن كذلك فزينة وعطارد من الحكم فخصه في الرخصة والافزعة والحق ان الفعل لا يتصف بالافزعة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اه فلهذا تأمل المراد بالافزعة في مقابلة الرخصة وهل يطرد في أمثلهم (قوله فانه عن يمينه يصدق عليه تعريف الرخصة) أي دون تعريف الرخصة لم يصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل إلى سهولة وهي وجوب الترك لعذر وهو الحبيص مع قيام سبب وجوب الترك وهو ادراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير به السهل المذكور متناولا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم لم يتغير أصلا ولانه تغير إلى صعوبة ولانه تغير إلى سهولة لا لعذر لانه انما تغير إلى سهولة لعذر وهو الحبيص فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم غير المتغير والمتغير إليه الصعب أو المتغير إليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجيب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التعريف فيها مانع لا لعذر ودخل في تعريف الرخصة لانه تفسير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل للمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الاستحكام والادلة في تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها بين الدليل وما يتعلق به (قوله أي الوصول بكلفة) فيه حل صبغة الفعل على التكلف وأورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالمال بالانسيبة للصانع وان الاولى حل الصبغة على التدرج لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كجرعه أي شره جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد فسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه ان القاعل يعانى ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق في كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بالاشبه ولوسم فيكتب في صحة التعبير بصيغة الفعل وجود التكلف في بعض افراد الدليل وامانا تأتي أوليته فيرد عليه ان الوصول إلى المطلوب لا يتكرر بل لا ندرج فيه بل هو دفعي وانما التدرج في مباديه وليس في كل منها وصول إلى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول لا يتكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وانما الكلفة في مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة في مباديه ان الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدرج في مباديه ان الوصول يتكرر ولو سلم فلم تثبت

(نعم زينة) أي فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب أو السهل المذكور يسمى مزينة وهي لغة التصديق المصمم لانه عزيم آخره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهلا وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الخائض فانه مزينة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجيب جامع الصدق فان الحبيص الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن ما تعينه ثمتا وجوب الترك ونفسه المستصحب كما يضاف إلى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة أقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أي شيء يمكن التوصل إلى الوصول بكلفة

الأولوية (قوله بجميع التفريقية) قال السيد وأريد من التفريقية ما يباين المطرفية ففسه  
 وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا ثبتت أدت إلى المطالب الخيري والمفرد  
 الذي من شأنه أنه إذا نظرت في أحواله أوصل إليه العالم وحيث أريد بالمكان الذي العلم  
 الجامع للقول والوجوب اندرج في المقدمات المرتبة وحدها وما إذا أخذت مع الترتيب  
 فيستعمل المطرفية ثم قال وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا يطلق إلا على المقدرات التي من شأنها  
 أن يتوصل بها - والله - إلى المطالب الخيري فيجب أن يجعل قولنا بجميع التفريقية على الظن  
 في صفاته وأحواله ويجوز أن يجري على عومه فيشأول الأقسام الثلاثة كما وضعناه سابقا فلم  
 في قوله فيستعمل التفريقية المباحث في معانيها إنما اقتربت على الهشوات الغير المبينة إلا بتأني  
 كقول كل إنسان حيوان ولا شيء من الجرب يحويون فقول في رده إلى الشكل الأول بطريق  
 الله ~~مستعمل~~ مثله هذه القرينة إشارة إلى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن المقدمات  
 حال كونها ملحوظة نفسها لا مأخوذة من الترتيب فيشغ المطرفية وأخذت بما لا يربطه به والواقع  
 فيما ذكره ملحوظا إجمالي حتى صار في حكم المفرد ووسع وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه  
 بالمفرد (قوله كما سبقت) متعلق بالمتن اسم مفرد لا بالمتن (قوله سذران التكرار) يجوز  
 أنه لقسمة بمحذوف تقديره وإعاصرت الفاعل عن ظاهره وأريد شيئا العلامة أن التكرار  
 يتقدم بان حقيقة تذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك مستفاد من قولنا الدليل  
 ما يمكن علم المطالب الخيري أو قل ما بالانكسرية المؤدى من حيث هو إلى علم مطلقا أو من خصوصه  
 أن الفاعل الذي هو في نفسه مفسد للعالم مطلقا والظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن  
 وهذا لم يتكرره حكمه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بما على  
 ما هو الله وهم من عبارة المصنف فانه جعل صحة الفاعل التي هي سببا لتوصل إلى المطالب الخيري  
 أي علم المطالب الخيري أو قلته ولا يخفى أن التكرار النحوي الذي يتسبب عنه علم المطالب الخيري  
 أو قل ليس إلا انكسار المؤدى إلى علم المطالب الخيري أو قلته بخلاف الفكر المؤدى إلى المطالب  
 التصديقي فانه لا يتسبب عنه علم المطالب الخيري أو قلته ويخالف الفكر المؤدى إلى الأعم من  
 المطالب الله وري والمطالب الخيري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطالب الخيري أو قلته فلو جاز  
 التكرار هنا على ظاهره وهو الفكر يقيد المؤدى إلى علم أو قل لزمت التكرار قطعا إذا التقدر بحيث  
 الدليل شيء يمكن علم المطالب الخيري أو قلته بالفكرية المؤدى إلى علم المطالب الخيري أو قلته  
 فالشارح في ما قاله على ما تنقضية العبارة وما هو الله، وم منها ولا غبار عليه فعل تقدير التكلف  
 في صرف العبارة عن الله وهم منها وحدها على معنى لا يلزم عليه تكرار ولا يصدق ذلك في صحة  
 ما قاله الشارح لأن هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة ينافيه الفكر أو قل هذا الفكر  
 اللازم من دفعه بتجربنا الفاعل عن بعض معناه كما ملكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما  
 سلكه الشيخ فذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا ريب في جواب الشارح فلا يصح جعله ردا على  
 زعمه الشيخ ولو صدق ذلك لم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شيء أن يكون كل جواب  
 من تلك الأجوبة المتعددة مقبلا لغيره منها ولا يقدح في ذلك ما قول الشيخ في تقريره  
 عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطالب الخيري أو قل ما بالانكسرية المؤدى من حيث هو إلى علم

(بمعنى التفريقية إلى مطلوب  
 شري) بأن يكون النظر  
 فيه من الجهة التي من شأنها  
 أن يقتل الذهن بها إلى ذلك  
 المطالب السامع وجه الدلالة  
 والخبري ما يغضبه به ومعنى  
 الوصول إليه بجاذبه عمله  
 أو قلته فالنظر هنا الفكر  
 لا يقيد المؤدى إلى علم أو  
 ظن كما سبقت محذورا من  
 التكرار والفكر حركة  
 النفس في العقول وتعمل  
 التعريف الدليل القطعي  
 كالعالم لوجود الصانع والظن  
 كما أسار لوجود الشان  
 وأقصد الصلاة لوجوبها  
 قبل النظر بجميع في هذه الأدلة  
 أي بحركة النفس فيما يتعلق  
 منها مما من شأنه أن ينتقل  
 به إلى تلك المطالبات

مطلقاً أي تصورياً كان ذلك العلم أو تصديقاً فيتوجه علمه أنه إن أودان فاعل المؤدى في قوله  
 المؤدى من حيث هو هو الفكر بقده أعني قوله نفسه لم يصح إذا الفكر بقده كونه في الدليل  
 لا يؤدى إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدى إلى علم تصديقي وأن أودان فاعله مطلق الفكر وكان قال  
 بالفكر فيه المؤدى مطلقاً أو بجنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف في تأويل  
 العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لأنه أسهل منه إذ استعمال اللفظ مجرداً عن بعض معناه  
 أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله المؤدى  
 من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدى إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر  
 في الدليل فصار المعنى المؤدى في هذا وقصره إلى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا  
 وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو  
 في ضمن غيره من غير داع اليه التكرار مكرره ومما هنا كذلك إذ هذه إعادة غير متبررة في مفهوم  
 الدليل فارتكابك ارتكاب لما ادعى اليه فيكون من التكرار المكرر لا يقال لأن لم اتفق  
 الداعي هنا اليه بل هنا داع اليه وهو بيان حال الفكر وإن تارة يؤدى إلى العلم التصديقي  
 أو الظن وذلك إذ اتفق بالدليل وتارة يؤدى إلى العلم التصوري وذلك إذ اتفق بغيره كما أشار إلى  
 ذلك بقوله محصوره أن النظر الذي هو في نفسه الخ لا نقول انما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام  
 بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس إلا بيان حال الدليل ولم يتبرر فيه سوى مجرد حركة  
 النفس في المعقولات دون التأدية المذكرة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكرة فليأتنا  
 (قوله كالحدوث في الأول الخ) هذه أمثلة لما اتفقه النفس من تلك الأدلة وتوقع حركتها فيه  
 قال شيخنا العلامة وهو مشكل لأن **ك** لا من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي  
 الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدوث أي من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو  
 مانعه له منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب **هـ** (وأقول) أما أولاً فلا شك مبسطة على  
 حل من قوله فيما اتفقه منها على معنى الظرفية وهو غير متعين بل وازحاجها على معنى السببية  
 كما يرشده قوله من الجهة التي من شأنها أن تنتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة  
 سبباً أو آلة لانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وإما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر  
 أن في العبارة مسامحة واحتمالاً مثلاً فيما اتفقه عليها مع غير بيان تنتقل من الحد الأصغر اليها  
 منها إلى المطلوب وارتكاب المسامحة طريق مسائل خصوصاً إذا وجد ما يرشد إليها (قوله  
 فالأمر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقبلوا الصلاة لوجوبها حقيقة  
 وكأنه قال صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه **هـ** (وأقول)  
 يمكن أيضاً أن يجعل آل في الأمر في قوله فالأمر بالصلاة للعهد أي فالأمر المذكرة رأى وهو أقبلوا  
 أو هذا الأمر أي وهو أقبلوا فكانه قال تأقبلوا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن  
 أن تكون نكتة العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم  
 يكن بهذه السبغة فمما ذكره الشارح صواب أيضاً (قوله لأن الفساد لا يمكن التوصل به إلى  
 المطلوب) قال السيد إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة وإن كان قد مضى اليه فذلك  
 اقضاء اتفاقاً ليس من حيث أنه وسبباً له قال والحكم يكون الاقضاء في الفساد اتفاقاً انما

**ك** كالحدوث في الأول  
 والإحراق في الثاني والأمر  
 بالصلاة في الثالث تصل إلى  
 تلك المطلوبات بأن ترتب  
 هكذا العالم حادث وكل  
 حادث له صانع فالعالم له صانع  
 الثاني محرق وكل محرق  
 له دخان فالدخان له دخان  
 أقبلوا الصلاة أمر بالصلاة  
 وكل أمر بشئ لوجوبه  
 حقيقة فالأمر بالصلاة  
 لوجوبها وقال يمكن  
 التوصل دون يتوصل لأن  
 الشيء يكون دليلاً وإن لم  
 يتفرقه النظر المتوصل به  
 وقيد النظر بالجميع لأن  
 الفساد لا يمكن التوصل  
 به إلى المطلوب



يصح اذا لم يكن بين الكواكب ارتباط على بصير به بعضه او سيلة الى بعض أو يخص بفساد  
 ضرورة و يوضع ما ليس بدليل مكانه اه و قوله و يوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع  
 المقدمات العبر المتأصلة الى المطلوب اما كلها أو بعضها امثل ان يكون المطلوب العلم حادث  
 ميوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك  
 واصل ان انفاذ في المادة اما لعدم مطابقته للواقع فالحكم كون الاقضاء في القاسم  
 اتفاقا انما يصح الخ و اما عدم مناسبتها للمطلوب فهذا الحكم يصح في القاسم بحسب المادة  
 بهذا الاعتبار وفي القاسم بحسب الصورة فيخصص القاسم بما اه (قوله لا يتفاد وجه الدلالة  
 عنه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى هو من الفساد جار على تعريف الصحة بما ترى في قوله  
 بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ وقد وافق في معناه أي التقاربات في وجودها  
 انتفاء الترتيب الذي بالتالي البرهنة لثوره فانه فساد يصح عليه تعريف الصحة دون  
 الفساد اه (وأقول) الظروف وان اعتبر صحة مادة وصوره الان صحة من حيث تعلقه بالدليل  
 الاصولي ليست الامن بجهة المادة اذ لا ترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث  
 تعلقه بصحته صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب انما يرى أوطنه انما يقصد من  
 تعلقه بالدليل الاصولي استصراح المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة  
 أمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحة تفسير صحة النظر بان يكون  
 من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحة وفساده على الإطلاق بل هو تفسير  
 اهم من حيث البدء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يراد على تفسير صحة بما ذكرانه يصح جمع  
 انتماء الترتيب ان هذا فساد مع مدق تفسير الصحة لان هذا فساد للنظر لان حيث تلقه  
 بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التقاربات فانه بعد ان فسر  
 صحة النظر بما ذكره بان لا بد في النظر من صحة صورة ومادة حيث قال مانته صحة الطرآن  
 يكون في وجه الدلالة أي ما به يتفاد الدهن كالمحدث العالم وفساده بخلافه فلما أطلق النظر انهم  
 منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الجبري بأي تارك كان ولا يخفى ان هذا العالم  
 دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسم اما صورة فظاهر واما مادة كقولنا  
 العالم بسيط وكل بسيط لا صانع فلا يتفاد وجه الدلالة اذ ليست البساطة بما يقتل الدهن منه  
 الى شرب الصانع وان أفقنى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح قبل النظر الصحيح  
 في هذه الدلالة الى قوله بان يرتب هذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بان يكون من  
 وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب  
 بقوله بان يرتب الى اعتبار صحة وقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو  
 من النظر بالتصوري شارحا انما يرى في التوصل الى كل منه بما بالنظر وان كان الموصول والتوصل  
 اليه في التجري صحة وتصديقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما اذ لا انشاء  
 لتعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل ثم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر  
 الى المطلوب تصوري فليس بدليل بل هو ما يعرف بفتح الراء مقابل بين المرفق والدليل لتقابلهما  
 في التوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا يتحقق على التامل منها منع قوله هو

لا يتفاد وجه الدلالة عنه  
 وان أدى اليه بواسطة اعتقاد  
 أو ظن كما اذا نظر في العالم  
 من حيث البساطة وفي النار  
 من حيث التدخين فان  
 البساطة والتدخين ليس  
 من شأنهما أن يقتل بهما  
 الى وجود الصانع والحدثان  
 ولكن يوقى الى وجودهما  
 هذان النظران مما اعتقد  
 ان العالم بسيط وكل بسيط  
 له صانع ومن ظن ان كل  
 مدخن له دنان اما المطلوب  
 فغير التجري وهو التصوري  
 فيتوصل اليه أي يتصور  
 بما يسمى حدا بان يتصور  
 كالمحدث انما في حدا  
 للانسان وسأني حدا الحدا  
 الشامل لذلك وغيره

ما يسمى حد من النظر أى من افراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الأئمة  
 كقول الموافق وشرحه المرصد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر الى ان قال فان كان  
 المطلوب تصورا سمي طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا ١٨ ومنها منع قوله بل  
 هو المعرف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل به جميع النظر فيه الى المطلوب تصورى هو المعرف  
 بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد لافى الحدود ولعل الشيخ يبنى ما قاله هنا على ما قاله أو لامن  
 ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لما علم انه قابل للدليل بالحد  
 من حيث ان الاول يتوصل به جميع النظر فيه الى مطلوب خبرى وان الثانى يتوصل به جميع النظر  
 فيه الى مطلوب تصورى ولا شبهة فى صحة هذه المقابلة وحسنها واشعاره تعريف الدليل بأن  
 ما يتوصل به جميع النظر فيه الى مطلوب غير خبرى ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى  
 حسن المقابلة نعم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة الى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور  
 فيحصل ان محل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتى فى تعريفه النظر ويحصل  
 خلاف ذلك فليستأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل به جميع  
 النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقديرا للحصول ليس بالزم بل هو اذ لم يلق  
 عقبيه بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدقوع بأن كلام الشارح  
 لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وأضع فى بيانه من حدوث العلم  
 اختلف فيه عقب النظر كما يدركه الفرق السليم والاذق من إعادة وضع العلم فى اجزائها وان  
 احوج الى التقدير كائن على ذلك الاثمة فى مواضع من كلامهم ولتعلقه بقوله عادة أو لزوما  
 فينبىء الاشارة الى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج الى التنبيه على نعلق قوله  
 عقبيه بالعلم فدعا لهم غير محال له التى لا تناسب المقصود لصدها مع حصول العلم أولا  
 واستقرار الى عقبه وذلك يجر الى التحويل فى حكاية قولنا عادة والزم (قوله ولا الانفكاك  
 عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل مانعه  
 بخلاف النظرى اذ يوجب له النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر  
 فيه ~~فكون ذلك~~ النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فلا يوجب الشك فيه به ١٩  
 وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر ٢٠  
 (وأقول) كان وجه النظر أخذ من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بآن يغفل عن النظر  
 ويعتقد ما يناقضه ويحجب بوجهين الاول أن الكلام فى حصوله عقب النظر بأن يتوصل به  
 من غير فاصل وهذا لا ينافى إمكان طر وغفلة يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس الذى دأب به بل  
 بمجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع به وحصوله امارض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر  
 (قلت) ان تحقق النظر بقوله لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف الفرض  
 فلا بد والثانى ان المراد لا قدرة على الانفكاك عنه على الامانع كما غفلة بقرينة ظهور ان  
 حصول التنى مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شئ  
 اذ ليس حظ من هذا الكلام الا مجرد حكاية عن غير من غير اقتصاب لاختياره فاستاد هذا  
 القول له وايراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير ان يقول وأنت بعد ذلك خير بان

(واختلف أئمتنا هل العلم  
 بالمطلوب الحاصل عندهم  
 (عقبه) أى عقب  
 النظر عادة عند بعضهم  
 كالا شعري فلا يتخلف  
 الاخر فاذا العادة كالتخلف  
 الاخر اق من عاصمة النار  
 أولزوما عند بعضهم كالامام  
 الرازى فى الإتيان أصلا  
 كوجود الجوهر لوجود  
 العرض (مكتسب) للنظر  
 فقال الجهور لم لا  
 حصوله عن نظره المكتسب  
 له وقيل لا لان حصوله  
 اضطرارى لا قدره على  
 دفعه ولا الانفكاك عنه  
 فلا خلاف الا فى التسمية

ما حكاه الشارح من انه لا قدر تناقض (قوله وهي المكتسب أنجب) اعترضه شيخنا العلامة  
 بوجهين حيث قال مانعه الباطنة لثبوت غير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعان  
 أنجب محذوف والتقدير ونسجة العلم المنقري بالمكتسب لكونه حاصل عن كسبي أنجب  
 بالتكلف به الذي حوفي الحقيقة تكليف بسببه المفسد وربحي كان التكليف به عائداً إلى  
 التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب مانعة إلى تسمية بسببه بذلك ولا يذهب عنك في هذا  
 المقام ما أسقناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الأول انه أعل ضمير المصدر وهو شاذ  
 وحاصل الوجه الثاني ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كان  
 التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان  
 يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكي عن السبب  
 الامام في النقلة السابقة فذا هو المراد فيما ينظره وبقوله ولا يذهب عنك الخ ويجب عن الأول  
 بانه لا يجب تعلق الباطنة غير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف محال من ذلك التسمية على قول  
 سيبويه يجوز ان يجرى الحال من المبتدأ ومن ضمير التسمية وهو أنجب على قول الجميع والتقدير  
 والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي سم هذا اللفظ أنجب أو والتسمية أنجب هي ملتبسة به هذا اللفظ  
 بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنجب أي والتسمية أنجب يلبس المكتسب  
 فلتأمل وعين الوجه الثاني بان منبأه على أن المعنى انتم أنجب بالتكلف به إلى آخره ما تقدم وهو  
 ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة البس بل يجوز ان يكون المعنى انتم أنجب من التسمية بغير  
 المكتسب بناء على ان المكتسب ما حصل بالكسب بمعنى ما منتهى ما منتهى اسبابه بالاختيار وليس  
 في كلامه قياس التسمية باعتبار الدبيب على التكليف باعتبار ما حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام  
 فليأمل (قوله في قولنا لا اكتساب وعدمه) اعترضه شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر  
 للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر فيفسد ما لا يجمع الظن الأول من علم يتعلقه أو علم أو ظن  
 بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على  
 الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقاً كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الا في  
 اتفاقه مع بقا ميبه قد يزيل لمعارض الخ فلهذا نص منه في انه قد يتفك فكيف مع ذلك يصح  
 هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظريه باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع  
 عدم المانع كالما مرض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي انه يمكن الانفكاك عنه  
 لمعارض كما ذكره الشارح فليست تأمل بالناصف (قوله دون قولنا الروم والعادة لانه لا ارتباط بين  
 الظن وبين أمر ما يجب يتبع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فانه مع بقا ميبه قد يزيل لمعارض الخ)  
 اعترضه الحسبان حيث قالوا واللفظ للكمال قوله فانه مع بقا ميبه قد يزيل لمعارض استدلال على  
 انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما يجب يتبع تخلفه عنه عقلاً أو عادة وهو مأخوذ من العدد  
 وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتبع كونه دليلاً على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على اقفائه  
 حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن  
 أي قيامه بالباطر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطاً به ويجري فيه قولنا للزوم والعادة  
 وتخلفه عن تبيين ان المثلث غير واقع مزيل لظن بعد حصوله بظاهربه عدم ثباته لانه لم يحصل

وهي المكتسب أنجب  
 والظن كالعلم في قول  
 الاكتساب وعدمه دون  
 قولنا للزوم والعادة لانه  
 لا ارتباط بين الظن وبين  
 أمر ما يجب يتبع تخلفه عنه  
 عقلاً أو عادة فانه مع بقا  
 ميبه قد يزيل لمعارض

عقب صحيح النظر اهـ وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولي اللزوم والعادة فيسه نظر  
 اذ السبب الذي قرينه لزوم العلم جاري الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقائه لعارض  
 خارج فلا يمتنع لان لزوم شيء سببا آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه بخارج من انتفاء شرط  
 او وجود مانع وبكذلك ان النظر سبب للمطلوب من علم وظن اذ ترتيب أمور معلومة  
 للقاضي لا يجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ والكوراني  
 فقال وفي بعض النسخ هذه الكلام غريب وهو ان الظن كالم في قولي الاكتساب وعدمه دون  
 قولي اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر ولم يدرك ان النتيجة لازمة للمقدمة  
 سواء كانتا ظنيتين أو قطعيةين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعة لما كان يخفى  
 الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخفى العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشتهر  
 عليه أحد المذهبين بالاخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند التلافة  
 وفي القلة ثابت للزوم عندهم لا يثبتانه على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس  
 بشيء لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولان لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل  
 مقتضى الاختيار اللزوم وكما وجد اللزوم وجد اللزوم فيجبه ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار  
 ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجودها للزوم اليه اختيار ابتداء  
 فلا يتم اللزوم العقلي وانما اظننا الكلام في هذا المقام لانه من من ال اقدم الافاضل اهـ  
 (واقول) من تأمل وأصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف  
 عن النظر المؤدى اليه أصلاً الاخر فالعادة على قواه بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان  
 النظر المؤدى الى العلم قطعي التأدية اليه والظن على ابعارضة شيء من قطع وظن فلا يتخلف  
 عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظني التأدية والظن يمكن معارضته  
 بقطعي أو ظني فتعني التأدية وانما اثرها لا ينافي سببته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع  
 المنتهى وحده بل قد يقع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك ما أقول السكك  
 انما يتجه كونه دلالة على عدم ثبات الظن الخ فيجب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبيه لوجه  
 استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما ~~مكن~~ زوال الظن اطر والمعارض أمكن عدم  
 حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لمقروط الظن بعد حصوله كان  
 منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والحيث خفاء ذلك على السكك ثم رأيت  
 السيد الشريف السعوي أجاب بذلك والله الحمد على موافقة هذا الامام هـ واما قوله فان  
 القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد  
 الثاني ويحجب عنه بان هذا مسلم عند انتقاء المعارض وكذا مناهم المعارض وبعبارة أخرى  
 هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا  
 متى سلب لم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف في قول الغزالي سلب وليس المقصود  
 انهم ان لم تسلم لم يلزم لان الوسايت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت نيت وذلك  
 ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحقق القياس صدق  
 القضايا ولا يلزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لکن ما يجب اذا علمنا علم لكان

فما اده قلس من لاقم القياس تحقق علم المتقدمين فلا يلزم تحققه في العلم والمحصل ان محنة  
 صورة القياس الثاني انما يقتضي استلزام القياس لتجيبته ولا يقتضي استلزامه لعل نتيجة  
 لا يمكن المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومه القياس لانه على تقدير النوب وكلام  
 السد الا في صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله ونخله الخ فهو في غاية  
 السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شريفا اذ السبب الذي  
 قرويه لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولولم فهو مع عدم المعارض امامه فبكل التحلف كما عرفت  
 هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو ولا يفسد مع ما علم من ان الشارح اراد بالزوم الذي  
 اثبت في العلم ونفاه عن العلم هو الزوم مطلقا بحيث لا يقع تحلف أصلا الا حرفا للمادة على  
 قوله والارزوم بهذا المعنى غير موجود في العلم لا يمكن المعارض المنصور في العلم دون العلم  
 فلا يضره تحقق الزوم في العلم عند عدم المعارض لانه لم يرد في الزوم عنه مطلقا بل على  
 الوجه الذي اثبتناه لاهم ولا شك في امتناعه عنه كما بين واما قوله ويكتفي ان السطر سبب الخ  
 فهو مسلم ولا يشر الشارح لانه لم يفسد مع ما علم من الوجود على الاطلاق واما في  
 استلزامه الوجود داعيا لا يمكن مقابلة المعارض المانع من ذلك • واما قول الكوراني ولم  
 يدان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا مشأله الا الاشتباه وبيان ذلك ارهنا أمرين أحدهما  
 المتقدمان وهما بشرطهما استلزامان للنتيجة استلزاما طبعيا وطبعيا يعني ان تحقق النتيجة  
 لا يمتنع عن تحققها واما الثاني الشرطي المتقدمين وهو اذا كان المتقدمان ظاهرين لا يستلزم  
 العلم بالنتيجة لا يمكن معارضة ما يمتنع من نتيجة ما لا يمكن المعارض في الظنيات بجلال  
 ما اذا كانا ممتنعين اذ لا تعارض في القطعيات ولا شفاء في ان كلام الشارح المحقق اعما  
 هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان السطر لا يستلزم العلم كما هو في غاية الوضوح ما ذكره من عدم  
 الاستلزام حتى لا يشبهة واما ورده الكوراني عليه من انه لم يدان النتيجة لازمة للمقدمتين  
 وان كانتا ظاهريتين فهو غلط معنونه • ان الشارح في لزوم النتيجة للمقدمة من الطرفين  
 وانما في لزوم العلم النتيجة للطريقتين المتقدمتين وأمر أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم  
 الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولنا صحيحا • وآفته من انهم السقيم  
 واما قوله فكما عرفت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك العلم في الظنيات فهو وثوب  
 لا يجدي شيئا مما عده لا مانع من جريان عادته بما ذكرنا لان عادته فيها ما يختلف فانما في العلم  
 لا تختلف الاخر فالعادة في العلم تختلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في العلم دون  
 العلم المانعة من حصول العلم بجران عادته ذه الى ذلك وهذا لا يمكن انكاره واما قوله وقد  
 اشبهه عليه أحد المذهبيين بالآخر فهو وكلام باطل لانه نشأه الا العلة الفاحش وذلك لانه اراد  
 باحد المذهبيين قول العادة بالآخر فهو وكلام باطل لانه نشأه الا العلة الفاحش وذلك لانه اراد  
 العادة بناء على انه لا يلزم عقليا وهذا اعيا لانه قول الزوم لا قول العادة فانه ليس ممتنع على لزوم  
 عقلي ل على مجرد جريان عادته تعالى بخلق يشهد بان اراد هذا المعنى تعمله الاشتباه بقوله فان  
 لزوم المطلوب الخ وكما أشهد ذلك أعني كون الشارح باني في الزوم على ذلك القول على انه

لازوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يشهد ان الازوم على قول  
 العادة. نشزه الارتباط بينهما وحجة بذنوجه اعتراضه كجليل عليه كلامه كما ترى ان الازوم  
 على قول العادة ليس منوقفا على ان يكون بينهما الرضا حتى يتحقق لاقتفاء الارتباط عنهما  
 خلافا لما أفاده كلام الشارع بل هو محض خلق الله تعالى بخلافه على قول الازوم فانه يتوقف  
 على ذلك وهذا غلط لان الازوم وان كان عا: ياموقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على  
 ذلك الارتباط عادي لا عقلي فان حصول الاحراق عادة عقب محاسنة النار موقوف بطريق  
 العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المحاسنة كالحطب لا الارتباط بين النار  
 والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا امر ادل الشارح بما ذكره فقد بان انه  
 لا غبار على كلامه من هذا الوجه الذي توهمه الكوراني واصله عليه الحال فيه وانه يرى  
 محاسنة البه وافتراء عليه واعلم ان ما استعمل به الحق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين  
 أمر ما الخ اخذ من العصب فانه قال مانصه واما الامارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة  
 استلزاما مطلقا واعتقاديا ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما يجب  
 لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع تحلقه عنه لزواله مع بقاء  
 موجبها كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه  
 المولى الفتا زاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره  
 والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والافادت فقط اذ تكون  
 برهاناً لكن يجوز ان تكون مقدمات قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي  
 فظان اقتناحه وبالعكس كافي الضروب المستلزمة لتأنيها ببقيا اذا تركبت من مقدمات غير  
 قطعية كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعي  
 لا شبهة فيه انما الكلام في تحقق المزوم بحيث كان ظنبا كان الازوم أيضا مطلقا ونازعه حتى  
 يتحققه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع  
 تخلفه عنه منظوريه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الأمر الذي يستفاد منه الظن أو الاعتقاد  
 قيا ما صحيح الصورة قوله لزوالهما مع بقاء موجبهما مع بقاء مقدمات ذلك  
 القياس يمنع وعند قيام المعارض في الاعتقادات بتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد  
 قدم العالم الشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حذونه يزول عنه اعتقاده بعض مقدماته  
 دون الاستلزام لكونه قطعا وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لوجه ل  
 الامارة عبارة عن المفردات كما طواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضى على باب  
 الحمام لظاهر زوالهما مع بقاء موجبهما اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العصب ولا يرد  
 على الشارع والفرق ان نزاع العصب في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته  
 السابقة لا ترى الى قوله اما الامارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة الخ فانه صريح في ان  
 كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة فردد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير  
 ثبوتها واعتقادها وظن او هي به هذا الاعتبار مستلزمة ولا بد ولا يقدح في ذلك انه قد تغير  
 الاعتقاد والظن لان المقدمات المستلزمة لم تنق حيث ذبحها والكلام في استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم  
 وآخر بنفضه أو ظهور  
 خلاف المقتضون  
 اذا ظن ان زيدا في الدار  
 لكون مركبه وخدمه  
 يابها ثم شوهده خارجها  
 وأما غير اعتقادها فالتو  
 التلويح والاعمال كقول  
 حركة اليد لمركبة المفتاح  
 عندهم

فيما انبعاثه اذ زاع الشارح في استلزام المقدمات ثلثان كما يصرح بذلك عبارة وسببها كما  
لا يخفى ولا شك أنه حيث أمكن تمام المعارض المتضمنة لتغيير الاعتقاد أو التخلي عنه بل ما أمكن  
مقارنته بتغيره فتمنع تنقضه لأن التلزم والعكس في أصول الدليل وقد يشك في أصول الدليل  
ويجب ما يناسب المطالب فيتمرد من غير اعتقاد أو ظن لمقابلة المعارض المناسب لتلزمه فتم  
بكن التلزم مستلزم للظن فقولنا لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أي وبين أمر ما في الواقع  
حيث يتنوع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين الطريق أو الـ أو بين الطريق أو الـ وبين نظر ما يجب يتنوع  
تخلفه عنه أي أنه لم يزل المعارض الموجب لتغير الظن والمقطع من شدة اعتقاده واستبعاد الطريق  
أحوال المتطويرة فيه فاحتمال المعارض مانع من استلزام التلزم للظن وليس منعا من استلزام  
القياس النتيجة لتمام الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض  
فما هو ان توجه القدر في هذا الدليل بالنسبة لعدم لا يقتضي فيه ما به بالنسبة للشارح  
ولهذا هذا والسبب في استدلال الشارح بجمع اطلاعه على مناقضة السبقية كما هو الظاهر فان  
عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعند الاستدلال منه ما ذكر من بعده إلى ما بعده فانه ذات  
واستقله ولا تم ولتنتهي ويلازم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن  
الظن منهم وان لم يجب عنه) فانه أمورا وردها شيعنا العلامة هـ الأولى انه قال فيه تقرر لان  
التوليد ان يجب الفعل لانه فعل لا آخر فلا يصدق على إعادة النظر الظن اذ لم يجب عنه هـ  
والثاني انه قال أيضا في قوله وان لم يجب عنه فظاهر وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح  
فان النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يقتضي أصلا فالتلزم ان معناه وان لم  
يجب دوامه أي الظن فانه لا يجب دوامه بل قد ينافيه علما اذا وجد دليل قطعي وشك اذا  
وجدت اماره تعارضه هـ هـ والثالث انه قال أيضا لوقال وعلى وزانه يقال التلزم ولد الظن لكان  
أولى وأخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يتنوع تخلفه  
عنه والاصح ان يقال النظر ولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه  
اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه هـ (وأقول) جواب الأول ان المراد بوجوب الفعل  
فلا آخر ما يرد في حصوله وبالوجوب في قوله وان لم يجب عنه الا لزوم وعدم التلزم عنه فلا منافاة  
بين ما وجوب الثاني الا لان لم يعدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام في النظر في نفسه وهو  
لا يستلزم الظن بل هو مقارنة المعارض لاني النظر المقيد بالمعبر عن المعارض وأما الثالث فكان  
سامر له انه لو قيل التلزم ولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه  
لا يدل على الا لزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل التلزم له واعلم انه  
ظاهر ما تقرر ان الوجوب يجامع التولد ولا ينافيه فلا اشكال في قوله وان لم يجب عنه بخلاف  
لما يتوجه به بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما ينافي مذهب الحكماء فانهم قالوا ان  
إعادة النظر له لم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا  
موجب بتقدم عام الفيزيائي ويتوقف على انقباض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك  
الفيزيائي والاختلاف في القبيض اعتمادا بحسب اختلاف الاستعدادات والفروقات فالتلزم  
بعد الدهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا بأي روعا عقليا وكان اقتضار

ومضى وزانه يقال التلزم  
الحاصل متولد عن النظر  
عندهم وان لم يجب عنه  
وقوله فانه بالنافاة فليجبه  
بهرت على الالفنة والكثير  
ترك الباء كما ذكره النوراني  
في تحريره

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير انتمساختصاصا (قوله والحد عند الاصوليين ما عين  
 الشيء عا عدا) اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا  
 يطرأ وفيه برصادق على شيء من افراد الحد اذ كل منهم لا يعبر بالحدود عن افراد وهي غيره اذ  
 الجزئي غير الكلّي قطعاً وغير مستعمل عليه اذ الجزئي واجزأؤه معينة لا تقبل التركة والكلّي  
 ليس كذلك فلا يعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فانه قال الحد  
 عند الاصوليين ما عين الشيء عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص  
 مع ان لا يسعى بعداً وأجيب بان الشخص ممتاز في وجوده لما راجى بذاته لا بتخصه كما حقه في  
 المواقف فلا يصدق المذهب على الشخص وبان ما عبارة عن المحمول بقوله اعتبار صحة الحمل  
 في التعريف كما هو المنصور والشخص ان يكون جزئياً لا يكون محمولاً اه وهذا الجواب ينأى  
 هنا بالنسبة للاعلام لان الجزئيات لا تكون محمولة وكذا بالنسبة للعقل والعلم لان الظاهر انه  
 أرادهم بالجزئيات لا مضمومة ما والا نه ومن افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب  
 وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أي هذا الجواب بأنه ادوج فيه  
 أي في الحد التعريف اللغوي وهو جار في الجزئيات أيضاً كما في حصر عمر اذا كان عمر اشر  
 والتحقق ان يحصل هذا التعريف ان معنى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق  
 اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا كلّي وان كان مخصصاً في جزئي اه وقد ناقض الجلال الدواني  
 في كون الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً فقال وما يقال ان الجزئي الحقيقي لا يشال ولا يعمل  
 على شيء حقيقة أصلاً لان الحمل على نفسه لا يمتد وقطعاً اذ لا بد في الحمل الذي هو نسبة من  
 أمرين متغايرين وسلك على غيره ايجاباً يمنع فاقول فيه فانه اذا يجوز جعله على جزئي مغاير له  
 بحسب الاعتبار من عدمه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما  
 تحتلّان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما تزيد بعينه مثلاً وكذلك يجوز  
 جعله على كلّي آخرى مجزأة في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اه وبجواب عن الثاني  
 بان المراد بالتبادر عا عدا ما خرج عنه مطلقاً وهو ما ليس نفسه ولا فرد ويدل على ذلك  
 قوله ولا يعبر كذلك الاما لا يخرج عنه شيء من افراد الحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها فانه  
 فريضة ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذا عتبا عدم خروج شيء من الافراد كما هو صريح هذا  
 الكلام صريح في ان المراد بالغير اه نوع دخوله ما عدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد  
 بالقطعة ما كلّي محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من افراده ولا يدخل فيه شيء من غيرها فمندفع  
 انراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلّي المحمول المذكور ولا يرد  
 التعريف اللغوي بناء على انه جار في الجزئيات أيضاً كما تقدم املنا فتدبر من بعضهم من التحقيق  
 الذي ذكره واما لان الجاهل لا يمتد بالتعريف اللغوي فقد قال الخطابي في سوانح النلوخ تعقلاً  
 عن الاكثرين ان التعريف اللغوي لا يمتد بتخصيص صورة وانما يمتد بتغيير صورة حاصله من بين  
 الصور بل علم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصورة وليس تعريفها حقيقة ولا يستدرج  
 في القول الشارح اه وظاهره مع القرينة خصوصاً القطعية لا اشكال على ان قوله وغير  
 مشتعل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلّي جزء الجزئي وبهذا استدلال القطب على

(والحد عند الاصوليين  
 ما عين الشيء عا عدا  
 كالعرف عند المتأخطين  
 ولا يعبر كذلك الاما لا يخرج  
 عنه شيء من افراد الحدود



وجود الكلبي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان ليس من هذا  
 الحيوان وجب الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلبي الطبيعي اه ولا يخفى ان الشيء  
 مشتمل على برئته على ان الاعمق جوهر التعريف بالاعم والاشخص ايضا (قوله ولا يدخل فيه  
 شيء من غيرها) قال شيخنا العلامة برعليه ان الماهية المحدودة متناهية لا فردا وهي من غيرها  
 ودخلت في الحد قطعاً فلما قلنا من غير ما يقتضيه التعريف يعود على طرفي افراد الحد ودخلت  
 حسناً وقديماً ان التعريف غير ما لا افراداً عليه ما يتناول الجماعة فلا يراد ذكره (وأقول)  
 اذا كانت الماهية دالة في الحد قطعاً كما هو فرض الحد وكما اعترف به هو به كان ذلك دليلاً  
 فاعلمنا على انه اذا بقى في قوله ولا يدخل فيه شيء من غير ما عداها وعدا افرادها فهذا  
 فيل اطلاق التنازع قيام الدليل للقائهم على المراد به ومثل ذلك مما لا يخفى عليه بل لا يتحقق  
 به فوهم هم له ادنى تأمل ولو فرض تحققه فهو على ما يقتضيه اليبس والحاصل ان في الكلام  
 ما يدل على انه ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ما هيته وذلك لدلالة الكلام على ما على دخول  
 الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المبرعمة التي في قوله ما يميز الشيء فتدخلها  
 أمر مستقره لعم لا يثبت التردد وانما المقصود بقوله ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها  
 ذكرها والدلالة على انه على وجه لا يخرج عنه شيء من افرادها ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها  
 لان ذكرها والدلالة على انه على ذلك الوجه الذي هو غير ما عداها كماله فيبقى مع ذلك فوهم  
 ياتت اليه تأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لا افراد الحد) قال شيخنا العلامة  
 يلزم الدور بل هو الحد المستق من الحد برأيه وانما لا يلازم لصدقه على كل انسان في قولنا  
 الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) اما الاول فواجب ان الشارح أراد  
 بهذا التفسير ما هو ال المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم وان السبب الجرحي  
 قال في شرح قول الكافية الاسم مادل على معنى في نفسه مانصه أى نفس الاسم فقال استأنا  
 الشرح هذا ما كل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع شير في التعريف الى ان يعرف التزوم  
 ذلك رفيه في دور وهو فاسد بل التعريف الى ما كان لما كان ما عداها عن الكلمة وتلك كذا  
 اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ في قيامه يقال المراد الجامع لا افراداً ما يراد بالحد لكن  
 لما كانت في الواقع افراد الحد غير ذلك وبهارة أخرى تصديان متعلق الجامع بحسب  
 الواقع لظهور المراد لانهما شير ملازمة في التعريف حتى يلزم الدور فانه ذلك فانه يتحقق في  
 مواضع كثيرة وأما الثاني فواجب ان المراد بالحدود من حيث انه محدود ولما اشهر من ان قد  
 الطبيعة مما اتي في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وان حذفه كذا كانه صاعى ذلك  
 (قوله من دخول غيرها) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يقال شيء من افراد  
 الحدود اذ كل ممتزج لا يتبع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى  
 ما تقدم اه (أقول) او يجاب بما تقدمه من ان الماهية المحدودة في حد ذاته (قوله بخلاف حد الحيوان  
 الكتاب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالمعنى المصدري  
 من جنس المعرفة وان عدم جمعه عليه كونه غيره موقوف وفيه نظر اذا عرف هو المحدود به  
 لا الحد صدراً فان قيل يعود التعريف من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حد فلان ان كان

ولا يدخل فيه شيء من غيرها  
 والاول ممتزج فهو الحد  
 والثاني خلاصته وهو معرفة  
 قول المصنف كالشأن في  
 بكر الباقى الحد (الجامع)  
 أى لا افراد الحدود (المانع)  
 أى من دخول غيرها فيه  
 (ويقال) أيضاً الحد  
 (المصدر) أى الذي كل  
 وجد وجد الحدود فلا يدخل  
 فيه شيء من غير افراد  
 الحدود فيكون ما عدا  
 (المتكسر) أى الذي كلما  
 وجد الحدود وجد ولا  
 يخرج عنه شيء من افراد  
 الحدود فيكون بامه افردى  
 البارز واحد والاولى  
 أوضح في حد فان على  
 الحيوان الناطق حد  
 لانسان بخلاف حد  
 بالحيوان الكتاب بالفعل  
 فانه غير جامع وغير متكسر  
 وبالحيوان المسمى فانه غير  
 مانع وغير مطلق

الواجب حيثئذ يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل عداله اذ ذكر الحد والمخاطبة منه  
وبين ما قبله لافائده (وأقول) جوابه بما عاذه كره بقوله فان قيل الخ وما قوله قلنا فكان  
الواجب الخ فهو ممنوع اذ لا وجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لا جبر في التعبير وما قوله اذ اذكر  
الحد والمخاطبة منه وبين ما قبله لافائده فهو ممنوع لان فيه تفتنا في التعبير وهو ممنوعون  
البلغة وكفى بهذا غافلة وامان المراد بالحد في قوله بخلاف حده الحدودية والباقي قوله  
بالحيوان بانه الملايسة أي بخلاف حده ملتبس بذلك فان قيل حده هو ما ذكره ما شئ آخر  
ملتبس به قتلنا وعمل حده اعم مما ذكره والاعم بلا لبس الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان  
الكاتب بكل واحد منهما وبمجموع الجزأين الذي هو الحد بلا لبس كل واحد منهما (قوله وتفسير  
المتعكس المراد به عكس المراد بالطرز بما ذكرنا الخ ومن العضد الموافق في اطلاق العكس عليه  
للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي  
معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ اعلم ان شيخنا العلامة لشقته بالحكمة وابتلائه  
بليدة العصبية على المصنف والشارح وما اذ انعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ما هو  
عالمون من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا يخفى ان يصد عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب  
ان ينسب اليه نفسه فاضل وبالغ في التشديد عليه بما لا ينشأ له الا الوهم وتجه بما لا حاصل على  
الوقوف فيه الا المهور والخراف التهم وذلك لانه قال ما نصه اعلم ان الاطراد والانعكاس  
اقتعال وانفعال من الطرد والعكس والطرز ذكره الشيء على ترتيبه الاصل مفردا أو مركبا  
والعكس الابتداء بالآخر الشيء من كلمة أو حرف ثم يمايله الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب  
الكل في البدبوع وقد يقال تبدل بطرفي القضية مع بقاء الحكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا  
هو المعنى في الشرع بالعرف ويقال أيضا تبدل ما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية  
وهو المعنى في المنطق بالعكس المسمى ونرى وقد يقال التلازم الشئيين في الاتقاء كاطرز التلازم هما  
في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرز والعكس بين العلة والحكم اذ اعلم  
هذا فقولهم الحد المطرد المتعكس المسمى بما الاطراد والانعكاس الى ضمير العرف لا يصح فيه  
المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لان الموصوفين بما القضية والمعرف ليس منها  
فمنه الاخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول  
الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس به على باعتبار جملة مصادره الموصول انما يلزم منه ان  
ما ينسب به الانعكاس هو عكس ما ينسب به الاطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى اذ العرفي انما يقع  
في جملة على ان ما ذكره ما بين ذات التعريف فلا يصح ان يكون عكس له عرفا وان لم يقرب بالجملة  
وبالجملة فهو ومن اشتباه عكس تفسيره وصف شئ بعكس ذلك الشئ قد تدبر واعرف الرجال بالحق  
لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وراجعتنا قلنا ان جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح  
الذي لا غبار عليه وان الشيخ مع ما بلغته بالتشديد لم يدع الا وهام العائد بالتشديد اليه وان  
أردت تفصيل الحال فاستمع لما تبلى عليك من المقال فاقول لا يخفى ان حاصل اعتراض الشيخ  
أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الا عكس الحد وحيثئذ تبين من تفسيره بما قاله ابن  
الحاجب اذ لا يصح من معانيه عكس الحد الا ما قاله والثاني زعمه ان الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المتعكس المراد به  
عكس المراد بالطرز بما ذكرنا  
الخ ومن العضد الموافق  
في اطلاق العكس عليه  
للعرف حيث يقال كل  
انسان ناطق وبالعكس  
كل انسان حيوان ولا عكس  
أظهر في المراد أي معنى  
الجامع من تفسير ابن  
الحاجب وغيره بانه كلما  
اتقى الحد اتقى الحدود  
اللازم لذلك التفسير

لجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع مساو ذلك اذ ذلك العكس  
 لا يرفع به الا النسبة والحد ليس يتفدية وكذا لا رعي باطلان بطلا ما طاهر الامتثال للوقوع فيه  
 الا انهم لمحض مع عدم مراجعة كلام الاثمة لتقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح  
 وحافظ عليه فاما باطلان الاول فلعلة التمهيد لفتح كلام الاثمة في الامتد مائه وشروط الجميع  
 أي الحد الحقيقي والرجعي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد  
 المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من اطراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد  
 المحدود وجد الحد ويلزمه كلما اتقنى الحد اتقنى المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود  
 فيكون جامعا ١٠ وفي حواشيه للمولى التفتازاني مائه السادس أي من الابحاث ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد الحد وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان باق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس ١١ وفي حواشيه للحد مائه وسلفا لفسر الاطراد بان لازم الحد  
 للحدود كلما كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واضحا لا أيضا لصدق حده  
 عليه الخ ١٢ وقال جمع من المحققين على حواشيه السيد والفتن لبعضهم مائه قوله واصطلاحا  
 أيضا لصدق حده عليه هذا رد على العلامة النجيري يعني التفتازاني حيث قال ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد الحد وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان باق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس فقول موافق للعرف أي ليس هذا الذي عرف عكس الطرد بحسب  
 اصطلاح المطلق بل بحسب العرف فقط ورد الفاضل الموفق بانه عكسه بحسب ذلك  
 الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما يأتي من ردى النسبة على وجه يصدق على تقدير  
 صدق الاصل لا بقباله يعني قوله على وجه يصدق كما سبق أيضا ان يلزم صدق صدق الاصل  
 واللازم للموجبة مطلقا لايجاب اللفظي لانه مع ذلك يصدق عليه الشبوت القزوم في مادة المساواة  
 الا ان المطلقين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخره وهما من  
 مساواة وغيرها الخ ١٣ وفي توضيح صدر الشريعة مائه وشروط لكل التعميرين أي الحقيقي  
 والرجعي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أي كل ما صدق على المحدود  
 صدق عليه الحد ١٤ وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاشد به منهم من عكس  
 الطرد بحسب منقاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها اقال كل  
 انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل  
 حيوان انسانا فاذنا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما  
 صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلما بالحدود وعلى الحد والعكس  
 حكما كلما بالحد على المحدود وبعضهم أخذوا من ان عكس الاثبات في تفسيره بانه كلما اتقنى الحد  
 اتقنى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلما ليس  
 بمحدود على ما ليس بمحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لا افراد المحدود وكما ١٥ فاطر  
 هذه النصوص من هؤلاء الاثمة الذين هم العدة في هذا الشأن والخاصون بقسب السبق  
 في ذلك المبدان خصوصا مثل العبد والسيد والسعد والسعد والشريعة فيجوزها مطلقا لزم الشيخ  
 تعين الاخير الذي هو مدعي ابن الحبيب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد قائم

مفسحة يجعل العكس للأطراف لا للحد مفتحة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العبد والانعكاس  
هو انه كلما وجد الحد وجد الحد فانه صريح في ان المراد انعكاس الاطراف لا الحد فان هذا  
الذي فسره الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكس العبد بالمعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى  
الا ان يكون عكس الاطراف كما لا يخفى ووافقه السعد والسيد حيث قالاما تقدم عنهم ما فانه  
صريح ايضا فيما ذكره وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا  
للاطراف وقول النواصيح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف  
المخفص صرح بإضافة العكس الى العارف وقدم المعنى الذي مضى عليه التارخ ثم حكى ما مضى عليه  
ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذوا المخفصا وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف  
عكس الطرد الى آخره فصرح بإضافة العكس الى الطرد كما انهم ايضا مفسحة على هذا بصحة  
ارادة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما  
المنطقي فخالف فيه المولى النفاذاني على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين ثم انتصر له بعضهم  
وقال في حواشي النواصيح في قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم  
العرفي المخفص اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو الكليات الاولى  
تنظرا الى خصوص ما دلتها لان المقصود الموجهة الكليات اذا كان تابعها مساويا لمقدمها انعكست  
كلياتها وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي  
للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبتت الاطراف والانعكاس  
فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزئيا بوجود الشيء قبل وجوده اه وهذا البحث  
بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتضاره على المعنى العرفي بل يحفل ان اقتضاه عليه مع اطلاعه  
على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر للاحتظة بهذا البحث بان ظهر له أو اطالع عليه  
في كلام ذلك البعض او نظر الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرروا على وجهه علمت بطلان  
الزعم الاول وانه لا مشأله الا عدم مراجعة كلام الاغمة والامعان في تأملها والتفكير مجرد  
ما ظهر له مع حب الاستعراض وحسن الشئ بمعنى ويصم والعجب ان العبد ذكر ما تقدم  
عنه في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق في نفسه وتلزمه المخ الا ان ابن الحاجب  
انما سمر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفي وفي ذلك إشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس  
العرفي فيلاتدبر النسخ الا من غير بالتدبر كلام العبد فانه كثيرا لا يعتنا به والاعتراض  
على المصنف والشارح بخالفته ما له فلم خالفه وهو هنا وأما بطلان الزعم الثاني فلان الشارح  
فسر المنعكس في كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان  
هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا  
جعل له عكس له بل الذى قبله ليس الا وقوع هذه القضية التى هي عكس الطرد متعلق وصف  
الحد وحاصله وصف الحد بأنه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا اضافة  
ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود  
وجوده أى كونه بحيث يلزم هذه القضية التى هي عكس الطرد اعني قولنا كلما وجد  
المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالطرد

ثم قوله في الخلاق العكس عليه نفسه مسامحة المراد في الخلاق العكس على ما تشبهه فان نفسه  
 المتعكس هو قوله أى الذى كماله وحذاق هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد  
 والعكس الموافق تشبه بل العكس الموافق تعرف هو قوله كماله وحذاق هو العكس الموافق للعرف  
 للموسول في هذه التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سامعة من جعل هذا العكس لله واسم  
 مشيد لعله للحد وان استاذ المتعكس الى ضمير الحد لا ينافى المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس  
 المذكور عكس لله حقيقة والحاصل ان الشارح جعل عبارة المصنف الموصلة ان التعكس  
 لنفس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق لغرض الاثمة وتبني على ايمام العبارة وان  
 المراد خلاف ما ارمته بقوله المراد به الخ الذى هو صريح هو ان ملاحظة لا يهمل العبارة  
 منه مدلل صريحان ظاهره الى ما يوافق لغرض الاثمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه يجهل  
 للحد وان ذلك من الاشتباه والاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله فان اراد بالاشتباه ان  
 الشارح ظن ان المراد عكس الامراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من موص الاثمة  
 المصرحة بانه المراد وان اراد بالاشتباه انه انتقل بظهوره من عكس الحد الى عكس امراده فهو باطل  
 بقرن الشارح المراد به عكس المراد بالحد ذاته صريح في ان ملاحظة العكس على عكس الامراد  
 اعم كان عن قصد منه وملاحظة حقيقة الحال على انالوتقربا عن جميع ذلك ولما كان  
 الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا لعل ان المعنى ان العكس من حيث وصفه  
 وهو الامراد والنسبة قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه ونسبته باعتبار  
 من الحد على ذلك ارتكاب مسامحة في العبارة وهي دليل على ملاحظة لا يحذف الى الحد عليها  
 ونحوها اذا دعاه الى ادعاه كانا فان الحد على الموافق لغرض الاثمة كما تقرر مع ان  
 المعنى حينئذ اقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعميم يقال لان المعنى حينئذ  
 اظهر في معنى الجامع كما قال الشارح وبالجملة فقد ثبت نصريح هؤلاء الاثمة بان المراد عكس  
 الامراد وحينئذ فاما ان يسم الشيخ صحة ذلك او يدعي بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت محكمته  
 لان خطئه هو لا الاثمة بلا شبهة صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحة فانه مع  
 ذلك صحة ما قاله الشارح من انه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار من الثبوت بطلانها  
 وان لم يسم صحة ما قاله الشارح سقطت ايضا محكمته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الاثمة  
 والفرض انه سلم صحة ما قاله الشارح صحة المدعى الواحد هو دونه برافق قبح وان سلم صحة  
 المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنفه فهذه المدعى من المكابرة الى لا التفتان  
 اليه اجمع انه لا يصح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوى الانتباه ان جعل العبارة على معنى صحيح  
 لكونها تحتها ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة  
 المذكورة لعكس الامراد مع انه انما هي لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد  
 عكس المراد بالمفرد فانه صريح في انه ملاحظة المايل عليه ظاهر العبارة وانه اراد صرفها  
 عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب  
 المسامحة فيها رجوع اعتراضه الى منافية في العبارة وليست من دأب المصنفين ولا تنوعه  
 دعوى الاشتباه التى تجوز اذعوا على هذا الاماير بل يلزم حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه فان وجه الاستداه هنا عاذا كرفيا قبله جوا به جوابه حرقا بحرق وهذا كله بناء على التناول  
 المذكور والافتقار علمت معنى عبارة الشارح وبرامتها فوجه الشيخ عليها واستغناءها عن  
 ارتكاب المسامحة فاحسن التأمل في جميع ما قررناه وايجب معه غاية العجب من تسجيحه وقوله  
 واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونحو ذلك من شروا وانفسنا ومضلات آرائنا  
 (قوله في الانعكاس التلازم في الانتفاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة  
 المناسب للمعريف بذلك النظارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما المذموم  
 باللازمه (وأقول) ما عجز به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرود والمتعكس المعبر به عما في  
 الحسد فلذا أثرها والحكمة في ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة الملوقة مظنة  
 الانتفاء بل قد يتبع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الاقفاط على تلك المعاني اصطلاح  
 لهم فالعدول عنهم اجبر الى التجوز والاصطلاح الجديد ولا يخفى ما فيه (قوله والمكلام في  
 الازل الخ) ينبغي جعل الطرف حلالا من الكلام أو من التعبير المستقر في معنى أى حال كونه  
 ملحوظا كونه في الازل أى هل يطلق انطق الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى  
 باعتبار ملاحظة كونه في الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقربنة قوله  
 وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعليقه بيسى اذ التسمية حادثة  
 فلا يتصور كونها في الازل اللهم الا على القول بقدم الالفاظ أو على سبيل الفرض جمعى انه  
 لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه في الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل سمعه بلفظ من جميع  
 الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات امر اتفاقي لا محذور في السماع من جهة  
 واحدة لانه لا يشاق تعالاه تعالى عن الجهة وانما يثابته لو كانت تلك الاقفاط المجموعة قائمة  
 بانه تعالى وليس كذلك بل هي مختلفة في محل فيجوز ان يخلق الله تعالى سماعا من جهة واحدة  
 على ان المتفاوتة على ذلك التقدير محل بحث فليتامل (قوله وعلى كل اخنص) فيه اشعار بان  
 منشأ الاختصاص بانه كالم الله هو الاختصاص بسماع المعنى ولوكون سماع اللفظ من جميع  
 الجهات وقوله حقيقة حال من خطا ببيان محل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة  
 ينتز بل المعدوم الذى سبوحه منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان  
 الكلام في الازل أى المعنى القديم القائم بانه تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث انظري  
 اذ هو مبني على نفس سير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بنوعيه الذكالك ونحو الغير للافهام  
 بسمى خطابا ومن فسر به الكلام الموجه نحو المعنى اللافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذى  
 شانه ان يفهم في الجملة وحاصل الثانى انه الذى افهم بالفعل اذا سمع الفاعل حقيقة في الحال  
 فليزم ان يكون في الازل منه ما بالفعل وهو محال ومتوقع على كونه خطابا في الازل كونه  
 حكما فيه فثبت لا خطاب لاحكم حكما قيل وأقول التعريف الثانى لا يصح على مذهب  
 الاشعري الفائل بقدم الحكم وتوقع الى امر ونهى في الازل اذ يستحيل ان يكون امر  
 في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه  
 خطاب في الازل حقيقة ينتز بل المعدوم منزلة الموجود ففى لا يعقل ولا يفتق اليه اه وسنخنا  
 العلامة حيث قال قوله ينتز بل المعدوم الخ هذا يشاق ان التسمية حقيقة مقتضى لانها مجاز

نظرا الى ان الانعكاس  
 التلازم في الانتفاء  
 كالاطراد التلازم  
 في الثبوت (والكلام)  
 النفسى (في الازل قبل  
 لا يسمى خطابا) حقيقة  
 اعدم من مخاطبه اذ ذلك  
 وانما يسماه حقيقة فيما لا  
 يزال عند وجود من يفهم  
 واسماعه اياه للفظ كالقرآن  
 أو باللفظ كما وقع لموسى  
 عليه الصلاة والسلام كما  
 اختاره الغزالي حقا لاعداد  
 وقيل سمعه بلفظ من جميع  
 الجهات على خلاف ما هو  
 العادة وعلى كل اخنص  
 موسى بانه كالم الله والاصح  
 انه يسماه حقيقة ينتز بل  
 المعدوم الذى سبوحه منزلة  
 الموجود (و) الكلام  
 النفسى في الازل (قيل  
 لا يتوقع) الى امر ونهى  
 وخبر وغيره

للمقالة الاولى واطلاقاً على ما قبله على ما بالثبوت والصحيح ما قاله العضد من ان معنى الخلاف في  
الخطاب فان ثلثاته الكلام الذي علم الله بههم ~~فكان خطاباً وان قلنا انه الكلام الذي فهم~~  
لم يكن خطاباً اهـ (واقول) أما قول الكوراني وما ذكره من الشارحين الخ فاما ما نسب  
الى بعض الشارحين وهـ وأدل دليل على الجواز في عدم احسان معرفة مواقع الكلام أو على  
نفسه التيسر على جهله العوام فانه أو اذ بعض الشارحين سيد الشارحين الحق الحقلي  
ومعلوم انه انما سكت ذلك على لسان المصنف وعما أفاده منه لان هذا الاصح وهو ما قبل قول  
المصنف قبل لا يسمى خطاباً المراد التسمية حقيقة اذ هي محل الخلاف فاشارة إلى المصنف  
بعبارة يقتضي الى تضعيف هذا القول وإلى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطاباً حقيقة  
كما هو المعتاد في التعبير بقيل فالمحقق لم يرد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وقاه  
بحق النسخ فالاعتقاد على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجواز الصريح او التيسر  
التيسر واما المصنف فليس منقرا به هذا التصريح بل هو ناقل له عن القوم بلا عبارته أبداً  
واما قوله تعالى لا يسهل لجوابه اما ولان هذا لا يسهل لجوابه بل هو ناقل له عن القوم بلا عبارته أبداً  
غيره كما بين والحاصل لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرره انه لا تعترض الحكاية فان  
طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتزايين واما ما يافز عنه انه لا يسهل بمخوع بل هو  
معه قول على وجه صحيح لطيف يحتاج الى طبع شريف وذلك انه لما تزاهم منزلة المرءودين  
وساطتهم فقد روي عن الخطاب بالعلم به وهذا التزييل فيكون خطاباً حقيقة وبالجواز انما  
هو في التزييل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود الخطاب حقيقة أي وجوده بالعلم  
وهذا مما لا يصحده عقل ولا روى ونقل ويجوز المدافعة فيه بلا سند مما لا ثالث له واما  
قول الكوراني وحاصل الثاني انه الذي فهم بالله لا قد يمتنع ولم لا يكون سار له الذي فهم  
بالفعل حقيقة أو كما ينسب له ان قوله في التفسير الثاني نحو المتزي الذي فهم بالمتزي له حقيقة  
أو كما لا بد في ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخ العلامة في درسه ما حاصله انه  
قد يقال ان ظاهر هذا يقتضي أن يكون الخطاب محالاً لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل  
هو حقيقة لانه زاهم منزلة المرءودين وساطتهم فوقع الخطاب به بالاعتزال المذكور بالعدل  
وانما الجواز في التزييل لا في الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب  
حقيقة أي بالعلم انتهى واما قوله فلا يثبت اليه وبما لا يثبت اليه بل هو من الجواز  
الصريح لان حاصله التوازن بمقتضى قول الاغة والاعتراض على المبالغة في رده بمجرد انه لم يراه أو لم  
يشهوه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا في ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه بما بيناه  
حتى بما نقله عنه واما قوله والتصحيح ما قاله العضد فان كان مستند هذا التصحيح لسلافة  
بأنه أو بمجرد اشكال ما قاله الشارح وقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال في حاجته حل  
ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجعهم (وقوله لعدم من ته لقي به هذه الاشياء) شرح ذلك  
وبين ما فيه شيئاً العارضة بقوله يعني وعنده يستلزم عدم تعلفها وهو يستلزم علمه لان الامر  
والهي متساويان من الحكم الماهية في معرفة هو متعلق كما مر وفي هذا اشكال لان عدم  
التعلق ان أريد به عدم مجموع التعلقية المعنوية والتعريفية صريح قولنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من تعلق به هذه  
الاشياء اذ ذلك لا يمتنع  
الشيء انما لا يزال عند وجوده  
من تعلق به فلهذا  
الانواع حادثة مع عدم  
المشترك بينها





انه ومعلوم ان المراد بتعلق الاسكام في اولها ثلثي ثمان الاسكام هو التعلق التصريحي  
 لثبوت المدعى عند دعواه كغيره ما به اشكال فنفذ انقضائه لاعتبار في سائر كره الشارع  
 كالحق واما لا تناقض في كلامه وما ايضا انه لا مقتضى لاعتراض الشيخ الاشكال التام عليه  
 مع عدم وقفه على ما فيه الاثنية في محال دفع الاشكال وبظهر به حقيقة الحال لعدم ظهور ثبوتها  
 في غير العسد وحاشيت ومن هنا يظهر ان الامر والنهي لهما من الحكم وجهين يتوسل به منع  
 دعواه السابقة قبل هذه القولة انهما اسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن انواعه)  
 في بعض العبارات التعريفية لا في ابدال الانواع وعبارتنا الخفي وأورد عليه ان المشترك لا يمكن  
 وجوده في انذار حدين الا في اذ لم تقدم واحد من الافراد وحدوث المشترك اه (قوله  
 الا ان يراى ان انواع اعتبارية أى عوارض له) فيه امران الاول ان مجرد هذا الجواب  
 لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام ينسب بل فيه تسليم بوجود الجنس مجردا منع ان  
 وجوده كذلك يمنع سواء كان له انواع ونافى بوجوده اعني اوله يمكن له انواع اصلا بل النوع  
 نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فرد كما هو ظاهر والتاخر انه لا ينشأ من الاجل مختلفة كونه ليس  
 بنفسا حقيقة بل هو حقيقة واحدة لا تشمل التعدد في نفسها كالعلم وعقده من نفسية الصفات  
 فليشمل والثاني ان شجنتنا العلامة سجل الانواع فيمكن ان المراد انما انواع التعلق وبما  
 يتفرع عنه ثم قال هكذا انهم هذا الموضوع وبالذات ان تفهم قول الشارع انما انواع اعتبارية  
 على انما انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافية قوله أى عوارض لان النوع مركب من  
 الجنس لا عارض له وقول العسد واعلم ان ابن سبويه يمنع كون انواعه بل عوارضه بموجب  
 التعلق ويجوز خلوها عن التعلق ولا يجوز جعل التعلق من حقيقته اه اذا ظهر ذلك مما ثبت ان  
 تعبيره في قول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتنوع أى الكلام  
 بما فيها لا يزال كما يجزى به ابن الحاجب والعسد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كله مما يجب منه  
 فانه بالغ في الامر مع شبهة تلك المبالغة على غير اساس وذلك لانه لا مانع من قسم كلام الشارع  
 على ما هو الظاهر منه من انما انواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لا ذلك ينافية قوله أى  
 عوارض له قلنا انما تنوعه مجموعة قطعاً قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا  
 هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أى  
 العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض  
 لشيء يتركب منه ومن غيره وقد نفي الشارع مراده واما بالانواع الاعتبارية فثابت قوله  
 أى عوارض له لغرض الاستكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية أى  
 منافية في ذلك وأى شيء يمنع من ذلك ويوجب اطلاق انواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على  
 ذلك لزوم التجوز في اطلاق انواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا يتقدر نفسه  
 لانما فاذن فيه بوجه والامر في كل تجوز وهو ضروري البطلان على اننا لو سلمنا ان النوع  
 الاعتباري لشيء بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام التقسي  
 والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج  
 عارض له اشرورة ان هذا المجموع ليس ذاتا لا يرأسه ثبوتها فيكون عارضا لها ويصح ان

من وجود الجنس مجردا  
 عن انواعه الا ان يراى انما  
 انواع اعتبارية أى عوارض  
 له ويجوز خلوها عنها

بوصفه اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متناق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى  
 منافاته لمجموعة بل هو اما أولا فلا العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله واعلم الخ  
 بنحو سطر بانها أنواع للكلام حيث قال وأورد عليه أي على ابن سعيد ان هذه الاقسام أنواع  
 الجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام  
 اه وأما ثانيا فلانه أعني العضد أراد بقوله يجمع كونها أنواعه الا انواع الحقيقة كما يصرح بذلك  
 قوله في المواقف وأورد عليه أي على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك  
 في أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فاقطر قوله في أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح  
 فيه بانها أنواع له اعتبارية في جواب اليراد على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه  
 نص في ان الانواع المبنية عن عدد ابن سعيد هي الانواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله  
 يعني انها ليست أنواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه  
 بالاشياء بخلاف ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذي منه اضافة  
 الجنس اليها فقول بل مع هذا شبهة لعاقل فقد بان بما لا من يدعيه بطلان التصويب الذي ادعاه  
 وما عطفه عليه وانه لا منشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العض على ما يجب  
 البعض عليه بالنزاج من كلام الائمة المحرر المحقق ولهذا عبر علامة المتبحر من مولانا سعد الدين  
 في حاشيته بمثل قول الشارح فان حيث تعلقه في الازل الخ الصريح في ان انواع الكلام مع ان  
 تغيير الشارح في أول هذا القول بقوله وانما يتوعد اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان  
 قول المصنف وقيل لا يتوعد أي في الازل من جهة هذا القول انه يتوعد فيها لا يزال فاحناج  
 الشارح الى بيانه وقام بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل  
 لو قطعنا النظر عن اضطراب الشارح في التوفيق في شرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان  
 في تغيير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبر بالانواع فغيرهم الشارح للتوسل الى بيان  
 مرادهم بها وانهم أرادوا بها العوارض فاي فائدة تروا بيان مرادهم الذي يتوعد خلافه من  
 تغييرهم فكيف يتناق التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله تحدث)  
 قال شيخنا العلامة الاولى فيجدلان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه الوجود بعد  
 العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها وبطابق علم التحدد كما يقال انه تعالى يتحدث له المعية  
 مع العالم والبعدية ولا يقال حدث له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر  
 بالحدوث غير الشارح كما سجد فقال في حواشي العضد حيث قال في قوله وهذه الاقسام حادثة  
 مانته لتوقتها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة وذلك  
 أن تقول حدوثها وتعلقها بغيره اه ولعله مبني على قوله السابق ان انواع التعلق (قوله  
 كما ان تنوع العلم الخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين الا انهما على الاصح أمور لازمة غير  
 مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا  
 الكلام بشعر بان تأخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقدمهما بحسب مقتضى توجيه  
 المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اه وأورد السكال  
 ان الاستنباع المذكور لا يقتضي كون تقدم المسئلتين أنسب من وضعهما فيما بعدهم

تحدث بحسب التعلقات كما  
 ان تنوع العلم على الثاني  
 بحسب التعلقات أيضا  
 اكونه صفة واحدة كالعلم  
 وغيره من الصفات فن حيث  
 تعلقه في الازل وفيما لا يزال  
 بشيء على وجه الاقتضاء  
 انعله يسمى أمرا أو لتركه  
 يسمى نهيًا وعلى هذا  
 القياس وقدم هاتين  
 المسئلتين المتعلقةين بالمذلول  
 في الجلالة على النظر المتعلق  
 بالدليل الذي الكلام فيه  
 لاستنباعه ما بطول

المسائل المتقدمة بالمدلول اه (واقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يدفع عنه الاسرار  
 بان يقال انه اشارة الى جواب السؤال المقدر تفهيم السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان  
 بالمدلول فذكرهما به بالدليل وان كان مناسباً لان الدليل اصل للمدلول والمدلول فرع له ولذا ذكر  
 الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب ان يأتى بهما من انتظر لانه متعلق  
 بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم تأخر ذلك وتقرر الجواب ان النظر  
 المتعلق بالدليل لما استتبع ما يتولد مناسبتاً فيهما عليه لبي ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك  
 آدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومما لا يستتبعه بان  
 ذلك اشارة الى ان ما يتعلق بالمدلول مناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر  
 من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط في انشاء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به  
 واحتماله اليه كانه منه وكان مما شئ واحد (قوله والنظر الفكر الخ) قال الكوراني هذا  
 التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني وبما رتبته النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن قيل تفهيم  
 بانه الذي يطلب به علم أو ظن يقتضى بالقوة العاقلة وسائر آلات الادوار لتقدمه علم اقلت  
 المتبادر من به السببية السببية القريبة والاتقاض ولو حل في عبارة المصنف الفكر على  
 التفسير كمال الاتقاض ظاهر لعدم البناء اه (واقول) كيف تصح دعوى ظهور والاتقاض  
 مع اخذ الفكر جنباً وهو حركة النفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر  
 آلات الادوار ثم يذهب الى ادعاء الاتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن به السببية فليست  
 واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والمطر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن اه قال المصنف بعد  
 شرح هذا التعريف ما نصه وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الامدى مراده ان النظر  
 هو الفكر ثم تفهيم بانه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعدى ان ذلك زعم الامدى  
 ان مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تبيينها على اتحادهما معنى  
 ثم يعرف بها يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع ان التفسير بالذي يطلب به علم  
 أو ظن يقتضى بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادوار وبالدليل تفهيم اه وبما رتبته السيد  
 في بيان ذلك قال الامدى في الابتكار مراد القاضي ان النظر هو الفكر أى هما مترادفان  
 ومما يدهما تعريفهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يبعد  
 مثله في التعريفات ويوجب الالاس وبالحال المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته بقل  
 وغرض الحد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادوار وبالدليل نفسه اه ولا يقتضى  
 محله نظره وهذا الكلام من ان الاتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد بالقوة  
 الامدى من ان الفكر لبي كرسف للنظر بل لبيان مراد نفسه له وان ما بعدهما تعريف لهما  
 اولاً للنظر ويعرف منه تعريف الفكر بل هذا صريح قول السعدى مع ان التفسير بالذي يطلب به علم  
 التقدير الاول المتبادر من الكلام من اخذ الفكر جنباً تعريف النظر مع تفسيره أى الفكر  
 عما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكوراني توهم هذا فاودع الاتقاض عليه واجاب عنه  
 بالنسبة لبيان القاضي والزم الاتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان مراده هذا غلط  
 على غلط فليست ثم اعلم ان ما يجاب به الكوراني من قول عن السيد خلافاً لما فهمه قوله ثلث

(وانتظر الفكر)

الخ وبإبراهيم المذكورة عنه وبما يجاب بان الباء اما للسببية أو الالفة وعلى التفسيرين يتبادر القرب  
 فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالانسال نفسه على الاستطلاح  
 المنطقي وبالمعرف نفسه الا لاختفاء في قريه ما قال واعلم انه سيذفع بطوارب المذكورة والنقض  
 بالحركة الاولى وببعض الكثر في النفس بالحركة الثانية وبعضها الاخير بالتبقيب للآدم اوما  
 ويمكن ان يقال المنادوس التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطالب وليس ذلك  
 الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحيد في دفع جميع النقوض بخلافه قال بعضي في دفع  
 النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى وبعضها لعدم الاستقلال والاختصاص  
 وبالانسال والمعرف لعدم الاستقلال في الطالب بل باعتبار قيام النظر في ما وبالحركة الثانية  
 وبعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطالب اه (قوله أي حركة النفس في  
 المعقولات) فيه أمران الاول قال العقيد الفكري هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد  
 قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا اه وهو المشهور  
 وبما يدل الحركة لا انتقال الذي هو أهم منها زيد القصد باعتبار ان الحدس وأيضا الحركة فيما  
 يتوارد من المعقولات بالاخبار كما في المنام لاسيما في الفكر ولعل المراد بالمعاني ههنا هو  
 المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة لاهر هو مات لان الفكر كبري هذا المعنى هو الذي عد من  
 خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن وبسعى نظر أو قد لا يكون  
 كذلك فلا يسمى به اه وقوله في المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقصد هذا بالقصد  
 يقرب من قوله لا في الحركة فيما يتوارد من المعقولات بالاخبار كما في المنام لاسيما في الفكر  
 اه فقوله الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زياد قصد القصد فيه وقوله الذي هو  
 أهم منها أي لشموله الحدس وأقوله لان الفكر كبري هذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان  
 قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة فافان أن يقول أن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل  
 بذاته بلا واسطة يخرج منه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا  
 عدو زيد وكل عدو لا تقبل ثم ادته على من عاداه فهذا لا تقبل ثم ادته على زيد نظرا لاشبهه وهكذا  
 في الخياليات وان أريد ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة قبشيل الوهميات والخياليات فقوله  
 بخلاف حركته في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكلا والتظاهر ان الشارح وغيره من غير  
 هذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها  
 الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة  
 الحواس فبني على تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أي اه والامر الثاني قال السيد (فان  
 قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر مجموع الحركتين كما هو رأى القدماء أم الحركة الثانية كما  
 هو ذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر حله على المعنى الاول  
 انه يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور منسدرج في العلم على ما فسره في تناول  
 الحد الانتظار التصويرية والتصور بقية في القنينات والظنون وما يجري مجراها اه وفي ذكر  
 بعضهم انه في المواضع لا يحصل على المعنى الاول قال وهذا الوجه كيف وقد اعترف نفسه في  
 مواضع يحصل المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فافان حله على الاول لم يكن

أي حركة النفس في  
 المعقولات بخلاف حركتها  
 في المحسوسات فتسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا ١٦ (قوله المؤدى الى علم الوطن) يعني أن براد العين ما يشمل الاعتقاد  
 لأن الفكر قد يؤدى اليه (قوله مطلوب خبري فيه) ما أو تصورى في العلم (أقول قوله فيه) ما  
 خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالخبري بارتفاعه إلى العلم والعلو  
 لأن كلاهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبري وقوله أو تصورى عطف على خبري وقوله في العلم  
 خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالتصورى بارتفاعه إلى العلم دون الظن  
 إذا الظن لا يتعلق بالمطلوب التصورى وهذا التقرير في غاية السهولة والعلو ومعنى رخصة  
 وبه يظهر أن الطائفة شيخنا العلامة في استحكال هذا التركيب استحبابا لغيره وبما  
 اجاب به فإن أواديه ما أجبتاه فقه الحمد على الرفاق وكان مقتضاها عدم الاستعاب وإن أواديه  
 شيئا آخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعرف النظر النجيب القطعي والظني) فيه  
 أمران ١ الأول أن مقابلة القطعي بالظني قد تدل على أن المراد به ما يشمل الاعتقاد ٢ والثاني  
 أن السعد قال وعلى هذا التعرف يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها أن  
 الظن العبر المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة إلى ذكر الظن والجواب  
 أن المطابق قد يطلب لأم من حيث الجزم بل من حيث الرجحان ١٧ وهذا الثاني من أصله لا يريد  
 على المستفاد لأنه لم يعتبر الطلب (قوله وأما ما قد يؤدى إلى ما ذكره بواحدة اعتقاد أو ظن)  
 قال شيخنا العلامة فيه ثمرة فإن التادية هي الإصالة لغة وعرفا وقد وقع في تعريفه العكس  
 المنطقي أنه قريب أمور ومهمة للتأدي إلى مجهول نارة والتوصل إلى مجهول أخرى وقد عرفت  
 أن التوصل لا يمكن إلا بصح النظر لاستعماله على الجهة التي من شأنها أن يقتل الذهن ثم إلى  
 المطلوب والتادية منه فالتقسيد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً ١٨ (وأقول) ما زعمه من أن  
 التادية هي الإصالة لغة وعرفا ومن أن التادية تمثل الإصالة في أنه لا يمكن إلا بصح النظر  
 ممنوع لأدليل عليه بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير أن عادة الشيخ الاعتماد على ما يراه  
 من غير مراجعة كلام الأئمة وما يوضح لك منعه أن العضد لما عرف كان الحاجب الدليل  
 بأنه ما يمكن التوصل بصح النظر فيه إلى مطلوب خبري ثم قال وقد النظر بالصحيح لأن الفاسد  
 لا يتوصل به اليه وإن كان قد يفضى اتفاقاً تكلم المولى محمد الدين على قوله وقد النظر بالصحيح  
 إلى أن قال فلا يطلق النظر لأنه منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل به إلى المطلوب الخبري بإى  
 نظر كان ولا خفاء في أن العالم دليل المانع ولا يمكن التوصل به إلى المطلوب بالنظر الفاسد  
 أما صورة فظاهر وأما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تساء وجه الدلالة  
 إذ ليست البساطة بما يقتل منه إلى شوب المانع وإن أفضى اليه في الجمله (فإن قيل) لا إضفاء إلى  
 المطلوب يستلزم إمكان التوصل اليه لا محالة (قلنا) ممنوع فإن معنى التوصل يقتضى وجه دلالة  
 بخلاف الإضفاء ١٩ فتأمل قوله كالعضد وإن أفضى اليه في الجمله وقوله بخلاف الإضفاء تجدد  
 كلامه صامراً يحاكي الفرق بين التوصل والإضفاء ولا خفاء في أن التادية في كلام الشارح  
 بمعنى الإضفاء في كلام العضد والسعد وذكر السدي حواشيه نحو ما ذكره له عدو زائد ما منه  
 والحكم يكون الإضفاء في الفاسد اتفاقاً إنما يصح إذا لم يكن بين الكواذب ارتباط على  
 بصير به بعضها وسيلة إلى بعض أو يخص بشاد الصورة ويوضع ما ليس بدليل مكانه ١٨ وأما

(المؤدى الى علم الوطن)  
 مطلوب خبري فيه  
 أو تصورى في العلم فخرج  
 الفكر غير المؤدى الى ما  
 ذكر كما كثر حديث النفس  
 فلا يسمى نظراً ونقل  
 التعريف للنظر الصحيح  
 القطعي والظني والفاسد  
 فانه يؤدى الى ما ذكر

استدلالة على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج ما زعمه بل يطله  
 اما اولاً فليؤثر ان يرتدوا النادية بالواسطة اعتقاداً واثناً فلا يثنى ان مطلق النادية قد  
 تكون بالسادس واما ثانياً فالان المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقوبه بان ذلك الترتيب  
 ليس بصواب دائماً فالالتماع كغيره لان بعض العقلاء يشاقض بعضها في مقتضى أفكارهم  
 نحن واحد يشادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى المصدق أى يتادى فكره  
 الى التصديق بقدومه بل الانسان الواحد يشاقض فكره ويحبس وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره  
 الى التصديق بقدوم العالم ثم يفكر فيفسق الفكر الى التصديق بحدوثه اه ثبت الحاجة الى  
 قانون يشد الاحاطة بالصحيح والناشد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب فهذه التصريح  
 منهم باستعمال النادية في الفاسد وبأنه اوجد فيه والاصح قولهم ان ذلك الترتيب ليس  
 بصواب دائماً وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف ونسرحه بعد ان  
 نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأكد الى أمر آخر مانصه وعلمية  
 الشكالات ثم قال وثانيهما انه أى الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه  
 لا للصحيح منه فقط والأوجب تقييد الثاني المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد  
 بحسب مادته ووجب أيضاً ان يوضع في الحد مكان قوله للتأكد قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه  
 النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فثمة ما قد لا تكون  
 معلومة ولا مظنونة أيضاً بل مجهولة جهلاً لا يكون التعريف جامعاً اه فتأمل تصريحه  
 بان هذا الحد الواقع فيه لفظ النادية شامل للفاسد أيضاً وبأن مقدّماته قد تكون مجهولة جهلاً  
 مر بكا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأكد الى مجهول أراد بالعلم  
 التصور والتصديق بالناظر المطابق للثابت على ما هو معنى اليقين والظن ما يقابل اليقين  
 فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات ويستثنى  
 لا يردنا في المواقف الخ اه فتأمل تصريحه بكون تلك الأمور قد تكون مظنونة أو مجهولة  
 جهلاً لا مر بكا ومعتقد مع اعتبار النادية في ذلك الحد مع انهم حينئذ لا يلزم أن تستغل على وجه  
 الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها  
 الى تصديقات أخرى ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الواصل ان كانت مطابقة لمعتقداتهم  
 النظر الصحيح والافه والنظر الفاسد اه فانظر تصريح هذا الامام الذي هو امام الانام بلا  
 كلام يتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقدوافقه في ذلك ما تقدم  
 عن المنطقيين باعتبار العبارة الأخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى مجهول آخر  
 ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أى ولو بواسطة وقد اقره مشروحه مع كثرهم وجلالته  
 على تناول هذا التعريف للفاسد وعبارة الاصفهاني في شرحه واعلم ان ما ذكره من حد النظر  
 يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والفاسد فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الأئمة  
 وجه صحة زعمه القطع بان قيد المؤدى يخرج الفاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالخفي في موضع  
 آخر فاني رأيت في كتابه تفسير النادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالانضاء ثم حكى  
 عن المولى التفتازاني ما حكاه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب به انش ذلك مانصه

قوله وان أدنى السريعة ان التوصل بالشي لا يكون الا في الموصول بنفسه وتأدية الشيء أعم مما  
 بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواضع  
 في محبت المطران النظر الصحيح يؤدى الى المخلوب والفساد لا يؤدى اليه (قلت) أراد التادية  
 لا بواسطة فلا ينافى ما قاله هو لا ولله اقال في حواشي العبد وقيد التطهير بالصحيح وهو المشتمل  
 على شرائطه ما ذكره وصورة لان الفساد لا يمكن ان يتوصل به الى مطابق خبري اذ ليس هو  
 في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان له فيه ضى اليه فذلك افضاء اتفاق ليس من حيث  
 وسيله اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التادية لا فيما يؤدى بنفس  
 كاف في سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم يختلفون في استعمال التادية وان بعضهم  
 يستعملها فيما يؤدى. طلقا أعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما  
 يؤدى بنفسه فهو ما نقل عنهم حوازا استعمالها فيما يؤدى بواسطة فان سلم الشيخ لهذا القول  
 بطل اعتراضه عليه وقوله ان التادية هي الايصال لعة وعرفنا وانما مثل الايصال في انها لا تكون  
 الا بصحيح الطر وان رده احتاج الى رد ما نقل صحيح صحيح بحال فمدال على نفسه ودون ذلك  
 شرط الفتاد وأما رده بغيره فمفسد فهو يحتاج ولة ان ذلك كسب بوجه لعاقلة نقل هذا الامام  
 المتفق على علوه دوره علما وتحققا وأما رده بغيره كذلك وامانة كعبارة المطلقين فتدبر مقتضى  
 (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جعل التعريف المذكور شاملا للمؤدى بواسطة  
 اعتقادنا ولا يخفى لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو انحصار منبه اذ هو  
 اعتقاد مطابق لموجب أى رحان أو حش والمتيقنة تابعة في الادراكات مستندات الرهان اه  
 (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس في عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه  
 فيما ذكره اه حتى يتوجه عليه هذا المطر بل يحصل عبارة ان المعار الفاسد قد يؤدى الى  
 أحد الامرين من العلم والثاني بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في انه يؤدى الى الطرفين بالمعنى الشامل  
 للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والطن أحد الامرين فصيح انه يؤدى  
 بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفساد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة  
 اعتقاد أو طى اه فتقوله الى ما ذكر الى العلم أو العلم المذكور في قول المتن الى علم أو طى  
 والتادية الى أحد الامرين لم تستلزم التادية الى كل منهما وما يصدق على التادية الى الطرفين  
 التادية الى العلم أو الطى أى الى أحدهما وما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو طى ليس المراد به  
 الا أحدهما بمعنى واحد منهما ما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ مطلقا  
 اذ ليس لما فكر يؤدى الى كل منهما اذ المؤدى الى الطرفين لا يؤدى الى العلم وبالعكس لتباين العلم  
 والطن كالمؤدى اليهما وكان الشيخ يحل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار  
 اليه بمبدأ كرا أحد الامرين وتعلق الحكم بأحد الامرين لا يقتضى شونه لكل منهما وبذلك  
 يعلم ادفاع قول السكاك قوله فانه يؤدى الى ما ذكر يحمل نظرا باعتبار عموم ما اه فان قبل العموم  
 هو ظاهر العبارة قلنا الواسطة فهو عام أو بديه الخ موصى بقرينة حالية هي وضوح انه لا يتصور  
 حصول العلم بواسطة اعتقاد أو طى فعابية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله  
 والادراك بالاحكام معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراك انفسه وطريقه أو أحدهما

بواسطة اعتقاد أو طى كما  
 تقدم بيانه في تعريف  
 الدليل وان كان منهم من  
 لا يستعمل التادية الا فيما  
 يؤدى بنفسه (والادراك)  
 أى وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصور فوه وغير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه ادراك مع انفس  
 بتصور فوه وغير مطرد اه (وأقول) كان ينبغي ان يبين اولاً ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف  
 وفعت في كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايراداً وجواباً لثلاثتهم اقتراح المصنف بها  
 واختصاصه بالايراد وانه لا جواب عنه وكذا لم يستحضر ذلك أولم يطلع عليه أو أحب ايهام  
 لزوم الاراد اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فان العلامة  
 قطب الدين المافيري في شرح النعمانية قول النعمانية ما تهورق من قولها العلم اما تصور  
 فقط بقوله أي تصور لا حكم معه أو رد عليه المولى التفتازاني انه يلزم عليه ان يكون التصور  
 المقصد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه اوبه في القضية خارجاً عن القضية ضرورة  
 انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه من كان تصور  
 المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقاً ضرورة انه تصور مع حكم  
 اه وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذي لا حكم معه تصور  
 لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصور المقصد بالحكم في قسم التصور  
 ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لأن كل واحد من تصور المحكوم عليه به تصور معية  
 على الحكم في الحصول وان كان مقارناً له في الزمن الثاني اه وهذا الجواب مأخوذ من شرح  
 المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكاً صادقاً واما تصديق ان  
 كان مع الحكم بنى أو اثبات فسر العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل  
 مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكاً يحصل مع الحكم فهو والتصديق والافه  
 التصديق ثم قال ويهنا ايراد ان أحد هاتين التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس  
 الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات  
 الثلاثة والحكم وكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف  
 اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزءاً اخبارياً للتصديق فخاله  
 حصول الحكم يحصل التصديق فكأن ادراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم  
 عليه بالذات لا بشيئ ذلك اه فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى  
 التصور هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد في حاشيته جل المعية  
 على الزمانية لانها تقادير منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دوماً فلا يرد ان ادراكاً أحده  
 الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكله قبل العلم اما ادراكاً يكون حصوله دوماً  
 مع الحكم ولا يكون كذلك فلا إشكال اه ولا خفا في ان الادراك الذي يكون حصوله دائماً  
 مع الحكم ليس بالمجموع المركب من التصورات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان  
 الادراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشعل أيضاً تصور المحكوم عليه اوبه أو النسبة  
 مع الحكم وتصور اثنين منها كذلك وعلى هذا فمعنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذي  
 لا يقاوم الحكم دائماً بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد  
 سلوك هذا الجواب فزاد لفظه مع الإشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله وبحكم  
 أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على اعادة ذلك المعنى من عبارة المصنف



فلا يتبقى الجواب المذكور فها (قلت) المسقون اعتادوا المسامحة بأشكال ذلك والاكتفاء  
بغير صلاحية عبادتهم لمجاهة على المراد وأما شاهد على ذلك ما تقدم من القطب والسيد  
فانظروا إلى الأول منع جلالة وكون شرحه وشروطه وذلك أن الحق المنع على غاية التحقيق  
والتدقيق والمضايقة في أمر التعريف كيف عند جعل المتن على وجه يقبل مع إجماع طاهره  
خلافه جوا يلحق الاشكال وقول الثاني والمراد المعنى دائما إلى أن قال فلا إشكال مجد ذلك  
دليلا فاطعا على ما قلنا من الاعتقاد المذكور وتأمل قول المطالع العلم ما تصور أن كان ادراكا  
ساذجا يتجده مطابقا لعبارة المصنف في المعنى فإن حاصلها أن التصور هو الادراك الساذج أى  
الذى لا حكم معه وهذا معنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن  
اشكاله شارحه ذلك الامام عائلته عما يجرى في عبادة المصنف كما بين (فان قلت) لا يفيد  
ما ذكرت شيئا مع كون شارحه رد عليه بعد ذلك ما شئ عليه وقال السيد قبل ذلك أن تصوره  
الشارح على عبادة المتأخرين أى كصاحب المطالع على ما تحمله من المذهبين وبوجه ما  
يمكن تأييده ثم يناله (قلت) بل هو مفيد لانه ما رتب عليه من جهة أخرى تتعلق بالتدقيق  
لا تعلق لها بما ذكره كراهة ما هو معلوم للواقع على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطلاعة لكان ذلك راما  
الاعتراض الثاني في ما على أنه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب  
الذى ذهب إليه المصنف وهو ممنوع ولما ذكر العلامة القطب في شرح المطالع أن الحكم  
لأنه لا يكون تصورا عند أى عند صاحب المطالع فانه أورد عليه أنه يلزم على محتمله  
في التصديق أن كساب القول الشارح من الخطة وعلى ذلك بقوله لأن الحكم لا يتدان يكون  
تصورا عند صاحب المطالع واكتساب من الخطة روجه السيد بقوله لا يتدان يكون تصورا عند  
بقوله لأن الحكم ادراكا كما عرفت وليس عنده تصديقا لا يتدان يكون تصورا ساذجا  
والا لا يتخصص الادراك فيما ذكره من القسمين اهـ فعمل المصنف وزعم أن كساب التصور من  
الخطة لا يجزى ذكر الحكم تصورا مجعورا بل يتم المصنف كونه من قسم التصور في دفع عنه هذا  
الاعتراض واما رد الاعتراض عليه بأنه يلزم أن كساب التصور من الخطة كالمرا كساب  
الخطة من القول الشارح فهذه شئ آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام في هذا  
المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه الكلام عليه مسبو في محله ولو سلم فلعلم المصنف  
أراد بالادراك الذى بلا حكم التصور الذى لا يتناول الحكم بناء على أن المتبادر من تقييد  
الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذى لا يكون حكما ومن الادراك المقسم إلى ما لا يكون بلا  
حكم وإلى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لأن يكون مع الحكم نارة وبدونه أخرى  
بخلاف الحكم فانه لا يتصوره قارنته الحكم أو المقارن لا يتدان يكون غير المقارن لأن المقارنة  
لكونه نسبة تنشئ تعاريف المتقسمين لكن يرد حينئذ الاعتراض من روجه آخر وهو لزوم عدم  
انحصار الادراك في القسمين فليستأمل (قوله بتمامه) مناسب للمعنى الادراك لانه أذهو بلوغ  
غاية الشئ رمتها ومنه الإدراك والإدراك الأسفل فانه شيئا العلامة (قوله) اما وصول النفس  
إلى المعنى لا يتقاسمه يسمى شعورا اعترضه الكوراني حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ شعورا  
كان بكهه أو بوجه ما وما قيل أن وصول النفس إلى المعنى أن لا يمكن تقاسمه يسمى شعورا

بقوله من نسبة أو غيرها  
(بلا حكم) معه من أيقاع  
النسبة أو استراها  
(تصور) ويسمى علما  
أيضا كما علم مما تقدم  
أما وصول النفس إلى  
المعنى لا يتقاسمه فيسمى  
شعورا (وحيثكم) يعنى

لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ما شىء على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد قوله بمجرد الدعوى فان أراد انه لا يوافق كلام جمعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فليعلم انه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ما شىء على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ما شىء على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دللنا على ذلك اوفى الثاني فلهذا سلم وحينئذ يسقط اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضى انه لكنه فليجوز (قوله والادراك للتسبب وطرفها الخ) قال شيخنا العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك التسبب أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقد ورد دفع ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المعصوبة بالحكم لانه هذه التصورات والحكم كاهم اده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اه (وأقول) قد اقتضى ما بيناه ان تنافي الكلام على التصورات معنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والباء للعبارة والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهي التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعنى والادراك للتسبب وطرفيها مع الحكم أى مجموع هذه الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنته بالحكم وان جمل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكب في عبارة المطالع وغيره فادفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واتدفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المعصوبة بالحكم وقوله لاهذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اذ قد اقتضى ان هذا المعنى الذى ينشأه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأى الامام ومراد المصنف على اننا لو سلمنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المعصوبة بالحكم فلهذا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد فقد قال العلامة القطب في رسالته في تحقيق معنى التصور والتصديق مانصه وفسر التصديق بأمر أو أحد باباته عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثاني باباته عبارة عن مجموع تصور الحكم عليه والحكم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها باباته عبارة عن تصور معكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عد هذا الثلاث مذهباً ثالثاً ونسبه الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا جمل عبارته في شرحه على مذهب الامام وحينئذ يسقط هذا الاعتراض على هذا التقدير بطواريق هذا المذهب الثالث واختبار المصنف لانه يكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقا على سائر افراد التصديق على رأى أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المذهب والاعتراض لا يصح ان يراه بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق فهم ما قبل عليهم أولهم كان لهم اسوة فيه وانما قال العلامة في سابق

والادراك للتسبب وطرفيها  
مع الحكم المسبوق  
بالادراك لذلك (تصديق)  
كادراك الانسان والكاتب  
وكون الكاتب ثابتا بشا  
للانسان وايضا ان  
الكاتب ثابت للانسان  
او انتزاع ذلك أى نفسه  
في التصديق بان الانسان  
كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسبته اليه - لانه نازع في تلك الرحالة في انه عندهم نفس الحكم وان ثلثه المتأخرون ونسبوه  
 اليهم (قوله الصادق في الجمله) انه على ان في نسخة الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة  
 لصديق متعاقبه في الجمله وهذا معنى صحيح لا يخبر عليه ولا مانع من معان أراد شيخنا العلامة بقوله  
 هنا في آخر كلامه ولا يدخل في التصديق لانه في الاعتراض على ذلك كأنه قد عاين في يد  
 الشارح المدخلة بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) حال شيخنا العلامة  
 يقتضي أن يفهم بما قدمه من الاجماع والاعتراض سبق على انه فعل من افعال النفس الصادرة  
 عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكره ولانه الادراك المذكور وله مذاق كثير اعم  
 ذهب اليه عرفه سابقا واشواكايه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول)  
 مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لمخالفه بحسب الظاهر فان الظاهر عما قبله انه فعل بل  
 نسب صكونه فلا متأخرين ومنهم الامام اذا ذهب في التصديق الى ما ذكره المستفاد فان  
 العلامة التظلم قال في شرح التسمية يتعاقبه وعند متأخري المتطهين ان الحكم أي ايقاع  
 التسمية واتراعه اقل من افعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين  
 الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدواني الطاهر ان المستبعد  
 صاحب التسمية تبع الامام في تركب التصديق وكون الحكم فعلا من افعال النفس اه وبحث  
 كان ظاهرا عبارات المذكورة انه فعل وجرم مثل العلامة التظلم بنسبة انه فعل الى المتأخرين  
 ونسبهم بعضهم بالامام وأتباعه وحل مثل الدواني على مذهبهم في تركب التصديق وكون الحكم  
 فعلا كلام صاحب النسخة فلا عذر ووجهه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام  
 المصنف الجاري على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابله بذلك القول واصلوحيه التفسير المذكور  
 لجله على الادراك لا ينافي ذلك اذا صلاحية لاحد المعنيين لا ينافي الظهور في المعنى الآخر  
 ونسبته اليهم خصوص ما مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابله بالقول  
 الآخر كما هو حل في جزم الشيخ بقوة وليس كذلك لاجل له به ما جمعت ولا حمل عليه الاشب  
 الاعتراض وامان قوله وهذا ترى كثيرا من ذهب اليه الح فلا بد لان هؤلاء الكثيرين علم ذهاب  
 الى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل (قوله قال به منهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة  
 (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استثناء حكم النفس بغير مدركها فلا يكون  
 في الكذب عند الحكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر المطلق اه (وأقول) هذا الكلام  
 من الخائب الغرائب اما أولا فلا نفي فيه قوله فلا يكون في الكذب عند الحكم في غاية السقوط  
 لانه ان أراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به مجرد هذا لا ينشع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر  
 بل وان كان يكون فيه حكم بنسبته الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من اقسام  
 الخبر وان أراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فنفي ريع هذا على ما قبله في غاية السقوط الا بالبر من  
 استثناء حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عند اعلی الاطلاق بل من لازم تعدد  
 الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف مثاله فان اذ في ان شرط الخبر وجود حكم بالخبر به  
 فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه ما علموا لما فلا نفي فيه قوله فلا يكون قسما من الخبر  
 على ما قبله في غاية السقوط ايضا لان الخبر لا يشترط تحققه على تحقق الحكم بل على كلام

الصادق في الجمله وقيل  
 الحكم ادراكا ان التسمية  
 واقعة اولست واقعة  
 قال بعضهم وهو التحقيق  
 والابحاح والاعتراض  
 ونحوهما فلا يصح  
 والسلب عبارات ثم كثيرا  
 ما يطلق التصديق على  
 الحكم وحده كما قيل ان  
 محمله ذلك على القولين  
 في معنى الحكم ومن هذا  
 الاطلاق قول المستف  
 كفيه (وبما زعمه) أي جازم  
 التصديق بمعنى الحكم  
 اذ هو المنقسم الى جازم  
 وغيره أي الحكم الجازم

الثالث فانه خبر كما صرح به في المطول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جلته مانعه  
 لا يقال المشكوك ليس بخبر بل هو صادقاً وكاذباً لأنه لا حكم معه ولا تدقيق بل هو مجرد تصور  
 كما صرح به أرباب المعقول لا نقول لا حكم ولا تدقيق الثالث يعني انه لم يدرك وقوع النسبة  
 أو لا وقوعها رده لم يحكم بشئ من النبي والاثبات لكنه اذا تعلق بالجملة التسمية وقال زيد  
 في المدارس لا مع الشك فكلامه خير من شاذل بل اذا قيل أن زيد ليس في المدارس فكلامه خير  
 وهذا ظاهر اهـ (قول الذي لا يقبل التغيير) عبر فيه بدل ذلك بالثبات ومنهم السعد ثم قسر  
 الثابت بما هو معنى قول الشارح الذي لا يقبل التغيير فقال في شرح التسمية وأراد باليقين  
 الاطلاق المأخوذ المطابق للثابت أعني الذي لا يمكن للعالم كرهه أن يحكم بخلافه اهـ فانه اذا لم يمكن  
 للعالم كرهه أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغيير كما هو ظاهر وفسر قوله في التهذيب اليقينيات  
 بقوله أي المقدمات المفيدة للنسب فيات لخازمة للواقعة النابتة لاستنادها الى موجب  
 من ضرورة وبرهان اهـ ثم أورد انه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل فسيده انه قد  
 يسر زوال التقليد أيضاً وان أريد به عدم الزوال أصلاً على ما عرّفه المصنف ورفقه ان العقلاء  
 كثيرا ما يتقنون خلاف ما يتقدمهم الاقل مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا  
 في ذلك لغرضه الوهم لا العقل في بعض مقتضات الدليل قال بل نقول يات ذلك في الضروريات  
 أيضا كما وقع للأطباء خلاف في أمرجة الادوية المعروفة بالتجربة اهـ وكذب في حاشية المقام  
 بجعل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذاً من ضرورة وبرهان وقولهم لاستنادها بمنزلة  
 التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المكثك اهـ ويمكن جعل قول الشارح  
 بان كان لوجب الخ على التفسير لعدم قبول التغيير (قوله من حسن أو عقل أو عاده) شرح ذلك  
 شيئاً العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحس فقال في قول الشارح من حسن ويسمى  
 الحكم الحاصل منه حكماً بالمشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات  
 كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا  
 جوعاً وغضباً اهـ وقيد العقل بقوله أي وحده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلي وقال  
 انه لا يستعمل بالاجاب الحكم بل لا بد معهما من انضمام الحس اليها في ذلك الانجاب ثم قال اذا  
 ظهر لك ما قلنا فقد انجلي لك ان قول الشارح من حسن أو عقل أو عاده مقتضى حقيقة لا مائة  
 خلوف كما قيل اهـ وهذا القيل الذي أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حسن أو عقل  
 أو عاده مانعة خلوا فديكون الموجب مركباً من حسن وعقل كالتواتر أو من حسن وعادة  
 كالحكم بان الجبل جبر من شاهده اهـ وكان وجه انجلا ما ذكره ما قرره شيئاً كما يفهم بتأمله  
 ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قرره لا يمكن اجتماعها والاثنتين منها لان ظاهر ما قرره  
 في الحس انه يستعمل بالموجبة وقد صرح الاصفهاني في شرح الحصول باستقلال الحس  
 في الحسيات وهو صريح قول القطب في شرح التسمية وان كان الحاكم هو الحس فهي  
 المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان  
 قال وان كان مركباً من الحس والعقل الخ لكن في شرح التسمية للمولى الفتاوى في ثم ان  
 الاستكام الحسية كما هو تجريه فان الحس لا يشيد الا آن هذه النار حارة ما الحكم بان كل نار

(الذي لا يقبل التغيير)  
 بان كان لوجب من حسن  
 أو عقل

أعادة فيكون مطابقا  
لواقع

حارة لحكم عقل استقاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله  
وهذا يظهر ان الحكم بالاشياء من كسب من الحس والعقل لا حس بمجرد كما توهمه الشارح  
يعني القليل ١٥ وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها  
اقتضاء على وبانه لا يدمعها من الحس وحاصله ان الموجب مجموع العادة والحس وجبئ  
لا يمكن الاجتماع لان العقل يقيد انفراد عن غيره لا يتجمع مع غيره من حس أو إعادة ومجموع  
العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامه اليها لا يتجمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه  
حس مخصوص مستقل بالموجبة ولا يخفى ان ذلك لا يرد القبل المذكور لانه على ظاهر كلام  
الشارح الذي لا يستدعي عقل ولا نقل لانه أطلق لكل واحد من الثلاثة ولا خفاء في ان  
مطلقاتها يتجمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفتها الظاهر عما لا حاجة اليه  
قليلنا مل (قوله أو إعادة) ودعيه ان العلوم العادية تقتضي القبض لجواز تفرق العادة كمن  
يطلب الخبز ذهباً في قابله للتغير وجوابه ان احكامه التقبض يعني انه لو فرض وقوع تقبض  
المعلوم كان بصراً مجرداً لم يلزم منه محال لانه لا يجمع انه يحتمل الحكم بالقبض في الحال كما  
في العلم أو في المال كافي الجول المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك اما لعدم الجزم  
أو لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون  
الاول كذا يؤخذ الاراد والجواب عما ورد في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة  
توجب تميز الخ (قوله فيكون مطابقاً للواقع) فيه أمران ١ الاول ان ذكر هذا الإشارة الى أن  
حكمه انفسه انفس الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الامتثال ٢ والثاني  
قال شيخنا العلامة فيه فلو دقق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة  
التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الاتراخ اذا  
كان فعلاً لا ادراكاً كادليس في الواقع شي يخالفه تارة وبواقفه أخرى بل هو ثابت في الواقع  
ما وصفه انما صحها كان أم لا ١٥ (واقول) قد حرر شيخنا الشريف في شرح القوائد معنى  
المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه اعلم ان كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع  
قطع النظر عن اعتبار معتبر مالة امتاليثوث أو الاتفاقة ضرورة استحالة ارتفاع التقبض  
وسين مصداقه والحبر والوضع على صورة ذهنية على وجه الانعاز تحكي تلك الحال  
الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فالتغير بدل عليه أيضاً ويجوز  
تخلقه عن كلامه لوليه تم ان كان الطرفان على ما حكى وبه هم من تلك الصورة المعبرة بالايقاع  
أو الاتراخ فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعة في الكيفية موافقة للحكاية  
للمحكي فهما ثوبان أو سليمان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق  
مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والاتراخ لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة اليه فيها  
وكان ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انهم أدركه مفه ومفهم اللفظ  
ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لانه مع قطع النظر عن كونهم أدركه فصدق والاذكذب  
والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الآن فيه تكلفاً فظهر  
صحة جعل الحكم على الايقاع والوقوع ١٥ ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

بين الحكم بمعنى الإيقاع والاتزاع وبين النسبة الواقعة. وأن تلك المطابقة معناها توافقهما  
 في كونهما تورتين أو سلبين وهذا المعنى متفق سواء جعلنا الحكم فعلا أو ادراكا كما هو  
 بهنهي وأنه ليس معناها الاتحاد إذ أنها لا تستلزم ذلك ضرورة تباينها وما وأن جعل الحكم المطابق  
 على الوقوع واللا وقوع انحصار في إمكان أي لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد  
 الاعمار بخلاف ذلك على الأول فأنهم ما جتمعوا من حقيقة تساويهما كما هو حق المتطابقين ومن  
 هنا يظهر أنه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا ونهنا على ملاحظة الالباستكاف وما شغري ماذا  
 يفعل الشيخ فيما أفاده قوله إذا كان فعلا أو ادراكا وليس في الواقع شيء بخلافه تارة وبواقفه  
 أخرى من أن الحكم إذا كان فعلا لم يكن في الواقع شيء بخلافه تارة وبواقفه أخرى حتى يتأني  
 وضعه بالمطابقة فإنه أن أراد بذلك الشيء المنفي عن الواقع - كما آخرو فعل فنفيه مسلم لكن  
 ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعة شيئا أو سلبا تارة وعدم المطابقة بينهما  
 أخرى فإن الحكم وإن كان فعلا أو ادراكا بالنسبة الواقعة طابق تارة وخالف أخرى من غير  
 حاجة إلى وجود حكم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه وإن أراد بذلك الشيء ما يشبه النسبة  
 الواقعة لنفسه باطل قطع التبعات النسبة الواقعة قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينهما  
 وبين الحكم وإن كان فعلا وكان توهم أن الحكم إذا كان فعلا لا يتصور مطابقته إلا الحكم فعلي  
 في الواقع بمطابقته تارة وبخلافه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو فهم فاسد كما لا يخفى ومن  
 أن الحكم إذا كان ادراكا كما كان في الواقع ما يخالفه تارة وبواقفه أخرى فإنه أن أراد بما  
 في الواقع حكما ادراكا كما أخرج حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكية فهو غلط واضح  
 الذيل في الواقع حكم آخر يكون المطابقة بالنسبة إليه إذا الحكم سواء كان فعلا أو ادراكا  
 ليس الاما صدر عن الحاكم مع قطع النظر عنه لاحكم في الواقع قطعاً وإن أراد بما في الواقع  
 النسبة الواقعة فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بأنه مطابق فيبطل المحصر  
 في قوله لأن المطابق للواقع وغيره إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة إلا أن يجعل حصراً اضافياً  
 فليأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة إطلاق العلم على الإيقاع والاتزاع الذي هو فعل  
 لا ادراك كما مضى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الإلهامي كعلم الملاشكة والانبيا  
 يتناولهم يعرف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان موجب فتركه أصوب ثم كل علم قابل  
 للتفريق في الروايل بما يصاد به كالزوم والغفلة فإن لم يرد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على  
 علم أصلاً (و أقول) أما قوله إطلاق العلم الخ فإجابته \* أو لا يجمع الجزم بأن الشارح مشي عليه  
 لأنه يجوز جوازاً فربما أنه لم يرد به وقيل التبريض بل مجرد الكتابة وانه مرقش للتحقيق  
 الذي نقله عن بعضهم وانه أشار به إلى أن القول بأنه فعل ظاهر في معنى على المسامحة وحينئذ  
 فلا إشكال \* وثانياً يجمع أن ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لمذهب اليه المتأخرون من  
 أن الحكم فعل كما تقدم إيضاحه قريباً مع كون المشهور أن معنى التصديق الذي هو أحد  
 قسمي العلم نفس الحكم إذ يلزم من ذلك إطلاق العلم على ما ذكر وأي مانع من إطلاق العلم على  
 قول القاب خصوصاً وليس هو كالأفعال الظاهرة بل ذلك لأنهم على غير المشهور أيضاً لأن الحكم  
 هو التصديق الذي هو أحد قسمي العلم \* وأما قوله ثم العلم الإلهامي الخ فإجابته أن قول

(علم) كالنصديق أي  
 الحكم بان زيدا محتمل  
 عن شاهد محتمل كما وأن  
 العالم حادث وأن الجبل  
 حجر

الشارح بان كل من وجب ليس زيادة في الحد واعماحوسان لسبب عدم قبول التعريف ويجوز ان  
 يكون المراد بان حجة العالي فان العالي يستلزم عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل  
 حل قوله بان كان الخ على سبب العالي ويؤيده ان عاده كالأفني والذوي استعمال  
 بان بعضى كان لا يقبل وانما لما ينبغ ان زيادة الشارح المذكورة تعنى غير محتمة به بل هى  
 مذكورة في كلامهم لانتهاول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهاني في شرح  
 المحصول فان الامام في الحصول لما اعتبر في العلم ان يكون الحسنى موجب ومصدر الموجب  
 في الحسنى والعقلى والركب منهم ما اعترضه القرأى بان هذا الحدييد بل بامور احدثها الوجوديات  
 فاعلم البت من الحسنى لان من فقد حواسه وجد في نفسه الله ولذته وليست من العقلانيات  
 لان البهائم التي لا عقل لها تخرج من حواسها وتعرفها وتايبها اذا خلق الله سبحانه عالما ورياء  
 في بعض شئونها اما بطريق الكشف فيما عاده يقع للاولياء اولامى هذا القبول كما يخلق  
 في نفس جبريل عالما ورياء تسمى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب  
 هو القدرة الالهية فتطوى غير الثلاثة الخ اه فاشارة لاصفهانى الى جواب الاول بقوله  
 ويقرب من هذا أى العلم المستفاد من الحواس الحسنى الوجوديات لانه احساس باهر باطن  
 وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفوسه اه وقد سرح القلوب وغيره بشئ من الحسنى  
 المدركات بالحواس الباطنة وهى الوجوديات والى جواب الثانى بقوله وبما يخلق الله تعالى  
 من العلوم بطريق المكاشفات أى مثل ان يخلق لهم الحدود الوسطى او اضافية مرتبة من غير  
 طلب بل بمجرد التمشية والتوجه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا  
 عن منع أن معرفة الله الواجبة بالايجاع لا تتم الا بالطريق وقد تحصل المعرفة بالاهاام أو التعليم  
 كما يقول به الملا حدة والتصفية كما يقول به الصوفية ماله قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة  
 النظر الى ان قال والاهام على تقدير ثبوته لا يامس صاحبها أنه من الله بكون حقا أو غير  
 فيكون باطلا لا بد المطروان لم يقدر على تقريره ونجرب اه فيكون الموجب في الالهيات  
 العقل لانها حبيطة قضايها ساهما كافي الاربعة زوج ولا يخفى حصول الجواب بقوله واما  
 الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مادة النفس لا بد ان تكون معلومة ولا يخفى فيها مجرد  
 الاحتمال فظهر ادفاع الاعتراض على الشارح بالوجوديات وبالاهااميات واما ان الامام  
 جعل جنس العلم حكم الدهن فاعترضه القرأى بأنه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول  
 وتصفية بقاتهم مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصلا  
 له لا تشك وان كانوا عادات العلماء لان العقل حقيقة خاصة تشأ عن الامزجة البشرية الخ  
 اه ويجاب عن الاول بان الكلام في العلم الحادث وعن الثانى مع ان الملائكة لا عقل لهم ولا  
 ينصرف سيرة العقل بما ذكره ثم رأيت في شرح المواقف سرح بان للملائكة عقل بحيث قال  
 استدلالا على شئ ذكره الرابع الانسان ركب تركيبين الملك المدعى له عقل بلاشبهة الخ اه وفى  
 حاشية الكمال شرح العقائد لاشكال في اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس  
 اطوارها الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه واما قوله ثم كل علم قابل للتعبير أى الزوال بما  
 يضاده الخ فغوا به من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعدى ان المراد بقبول التعريف يمكن

للكم به أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن حقيقته من أن المراد به أن لا يكون  
مستقداً واجباً أو أن زواله تشكيكاً للمشكك لا مطلق إمكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه  
الاشكال بأنه قد يعرض للنسبان فيزول المعلوم والثاني أن المراد قبول التغرير حقيقة وحكا  
والعلم مع نحو النوم والغفلة في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يتغير حكمه فليشأمل وفي شرحه  
للمقاصد واعتراض على اعتبار الثبات في الدقن بأنه أن أريد به عسر الزوال فربما يكون  
اعتقاد المقلد كذلك وأن أريد به امتناع الزوال فالدقن من النظريات فقيدها من ذهن عن بعض  
مبادئه فيشكل فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه أن أريد بالذوال مجرد عدم الحضور بالفعل  
عند العقل فالمكان طر بأن الشك حينئذ ممنوع وأن أريد الزوال بحيث يفترق إلى تخصيص  
أو كساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في الدقن مادام  
يقيناً ما وبه دلالة على جواز زوال الدقن بزوال بعض مبادئه وإذا علمت جميع ذلك ظهر لك  
أن دفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلدان الضعيف مندوب) قال شيخنا العلامة  
في دعواه التقلد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجهتد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد  
الاشكال لا يخفى وجهه اهـ (وأقول) لا اشكال والشرط في غاية الظهور وذلك لأن المقلدان من  
الزاجات بخلاف المجهتد لانه يتطرق إلى الأدلة التي تعارضهم عنده فغاية ما يمتثل له ترجيح  
أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم ولا يزال يأمن بعمقته فلا يزال  
يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحكام بعد أن بسط مضرة الجسد نفس عقيدة أهل الإصلاح  
والتي من غوام الناس بعقيدة المتكلمين والجاهلين فترى اعتقاد العمى في النبات كالطود  
الشاخ لا تحرك الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجسد  
لتبسط مرسل في الهواء نفسه الرياح مرة عكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بان كان معه احتمال  
نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل  
عن المختصر وشرحه للعقد ما حاصله انه لا يشترط في الظن خطورا لنقيض بالبال لكن ينبغي  
أن يكون بحيث لو أخطأ نقيضه بالبال لم يوزر وإن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء  
اهـ (وأقول) أما أولاً فبالت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على مافي المختصر  
وشرحه للعقد أو عدم اطلاعه عليه فإن كان الأول فكان الواجب سعيه في بيان نكته مخالفة  
الشارح التي زعمها لأن يقتصر على بيان المخالفة فإنه بعد اطلاعه على مافي المختصر وشرحه  
لابتغافهما المقتضى قوى كما لا يخفى على عاقل وإن كان الثاني فهو من العظام حيث ينسب  
هذا الامام المنقذ على جلالة إلى عدم اطلاعه على مافي المختصر وشرحه مع احتياجه  
في شرح هذا الكتاب إلى ملاحظتهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينهما وبينهما كما هو معلوم  
كما أن من العظام أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما ماسدى ولا حول ولا قوة الا بالله وأما  
ثانياً فلا نسلم أن مقتضاه ما ذكرنا الاحتمال يشمل ما باله قوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب  
نفس الامر والحاصل أن المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعظم مما بالفعل وما باله قوة أو نقول اعم  
بما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل  
الشارح على هذه العبارة ثم رأيت السبب في حاشية العبد قال ما نصه المذكور في عبارة القوم

(و) التصديق أي الحكم  
الجازم (القابل) للتغير  
بان لم يكن لموجب طابق  
الواقع أولاً اذ يتغير الأول  
بالتشكيك والثاني به  
أو بالاطلاع على مافي نفس  
الامر (اعتقاد) وهو  
اعتقاد (صحيح) ان طابق  
الواقع كاعتقاد المقلدان  
الضعيف مندوب (فاسدان  
لم يطابق) أي الواقع  
كاعتقاد الفلاسفة أن  
العالم قديم (و) التصديق  
أي الحكم (غير الجازم)  
بان كان معه احتمال  
نقيض المحكوم به من  
وقوع النسبة أولاً وقوعها



ان التلوي هو الحكم بأحد التفسيرين مع تجوز الالات في بناء دونه به مركب من اعتقادي  
 فاشارة حتى ابن الحاجب الى انه بسيط وان شاعوا التقيض الا ان لا يجب ان يكون بالفعل  
 واحد مرادهم هو هذا الحكم التصريح به اولى اذ منه يظهر ان تعبير الشارح هو اني لما مر به  
 القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وينتفد فلا يخبر على الشارح لانه  
 قد وكلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره  
 اقرب الى الجمل المذكور كما لا يخفى والحاصل ان على موافقتهم في التعبير الاحتياط على غاية  
 لاحتمال انهم ارادوا ما ظهر من عباراتهم وهذا ترجي السببان هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا  
 الاحتياط من سائن الشارح نقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتزاج  
 اراد تجنب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح  
 بالمعاملة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لانتفاء غالبها على الهند وسابقة للسعد نفن  
 انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم اعانته وبلاشكال على المحققين لا يعلم  
 وان اراد تعبير مخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتزاج (قولنا لرجحان الحكم به  
 على تقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان الحكم به وتقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر  
 بالنظر الى ذاته المسببات من ان احدهما في المكمل ليس اولى به من الآخر فان اريد به هنا تقدير  
 ظهور بطلانه وان اريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل بما يقدر رجحان الحكم  
 لا الحكم به فلو قال امارا رجحان ذلك لكان صوابا اه (واقول) اما الثاني الاثر من توريده  
 من البلدي على عدم ارادته واما الثاني الثاني منه فاصل ما ذكره وسه متع انصاف احد طريق  
 الممكن بالرجحان وهذا من الجانب بل من الجانب فان انصافه بذلك واطباق الافتاء على  
 التخصيص عليه أشهر من الشمس بل اطباقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عبثه اذ  
 ارتباب في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والنجع العقليين من  
 نحو الترخيع لسد الشبهة والبلوي عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد  
 محبة الاعتراض الا بمجرد تقليب مبادرته مع عدم مراعاة كلام الاثمة وهذا امر متشكك  
 بوزن عدم التوق بكلامه في كثير من المواضع ولولا خوف الاطال مع سهولة مراعاة كلام  
 الاثمة لا كنا من نقل عباراتهم المسرحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن ارباب  
 يدكر بعين الحكمة ان في تقييد طالب الحق قال في شرح المقاصد من خواص المستكره  
 يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترفع احد طرفيه الا ليرجع فالواجب ودعي ان هذا  
 الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الاكثر من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون  
 سائر الاوقات من غير مرجح ونحو أفعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها  
 ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تعاق بالفعال أو الترتيب من غير مرجح فليس من ترجح الممكن ولا  
 مرجح لمن ترجح المختار احد الملة ابو زيد من غير مرجح ونحو لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون  
 بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلاله بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن عالم  
 يترجح لم يوجد وفي نهج المواقف ان الممكن ما يتبادر الى طرفه اى وجوده وعدمه بالضرورة  
 ذاته ومعنى كونه اى كون الامكان الذي هو ذلك التبادر نحو ما يمكن الى الجيب انه لا يرجح

(لمن ووجهه وثلاثه)  
 اى غير المماثل (امامه)  
 لرجحان الحكم به على  
 تقيضه (او صواب)  
 اى رجحان الحكم به  
 لتقيضه فالوجه

أحد طرفيه على الآخر الا لا امر مغاير للممكن برجح أحدهما على الآخر ثم قال لا بد للممكن قبل  
 الوجود ان يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب لمساوي ذلك الترتيح الخ وفي الباب الع  
 لان الممكن لمساوي اليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لالامح أي برجح وجوده  
 على عدمه اه أقيني مع هذه النصوص أن في ارباب لعائل في انصاف أحد طرفي الممكن  
 بل رجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه  
 وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لان المحكوم به أمر ممكن بقصد وجوده  
 للمحكوم عليه فيتوقف وجوده على ترجح وجوده على عدم وجوده مثلا للردب أي الطالب  
 طالب غير جائز أمر ممكن فيتوقف وجوده لغيره الضعي على ترجح وجوده على عدم وجوده  
 والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده بل على ترجح وجوده على عدمه بل ترجح الحكم بالدليل  
 تابع ترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يبق عند المستدل رجحان المحكوم به لم يحكمه الحكم به بل  
 لا يصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكمه وكيف يصور الحكم  
 بقوت الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمرة الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة  
 الشيء في ذلك لا منشأ لها الا لعدم اعمان التام بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف  
 الوجود على الترتيح فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فحقه ان الشيء الثاني من زديده قوله في رجحان  
 الدليل انما يقيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلنا هذا الحصر غير صحيح لاستدلاله من معقول  
 ومنقول بل رجحان الدليل بل يقيد رجحان المحكوم به أيضا كما صرح به فصوص الاثمة بل  
 المعقول يقتضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فالحال عليه قوله فلو  
 قال الخ لئن أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب إذ قد بان ان ما قاله الشارح لا مبرر  
 في الصواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه  
 بحث بانه ان قوله ما يكسر الواو بسننزم ماوى بفتحها وأن الشك بسيط هو أحد هما  
 على البديل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب منهما معا قاله المارتان متنافيتان  
 فكيف يكون مدلول أحدهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول  
 أحدهما لازما لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق فيه مطلقا بل بحسب المراد منه فأشار الى ان  
 المراد الاول هو المراد الثانية وان المراد بالمساوي في قول المصنف أو ما يجرع الطرفين  
 أي الحكمين غير الخارجين المتعلقين بالنقضين كما أشار الى ذلك بقوله مساواة المحكوم به من  
 كل من النقضين على البديل للاخر فان فيه إشارة الى ارادته معا وقوله على البديل لا ينافي  
 ذلك لانه قيد لمساواة لا لارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فنقله فهو بخلاف ما قبله حكمان  
 صريح على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتبعية به  
 على ارادته فهو قرينة علم على انه يجوز ان لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من  
 ان المراد بجرع الطرفين كما يجوز أن يكون لجرع العطف وحينئذ فلا إشكال مطاقا فان ادعى  
 ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقادان يتقاوم  
 بينهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق  
 الادراك فمن الممكن حمله في عبارة الامام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستشهاد به على ان

(أو سار) مساواة المحكوم  
 به من كل من النقضين على  
 البديل للاخر فالشك فهو  
 بخلاف ما قبله حكمان كما قال  
 امام الحرمين والغزالي  
 وغيرهما الشك اعتقادان  
 يتقاوم بينهما وقيل ليس  
 الوهم والشك من التصديق  
 اذ الوهم ملاحظة الطرف  
 المرجوح والشك التردد  
 في الوقوع والملاوقوع  
 قال بعضهم وهو التحقيق  
 فما أريد مما تقدم من أن  
 العقل يحكم بالمرجوح  
 أو ماوى عنده

لثبوت سبيل على أن التمسك في كل متبناه أو يريده. مناه التمسك في التمسك ليس جعل الشك  
 قسما لا اعتناء لما فيه من جعل القسم قسما (وَأَقُولُ) أما قوله فمن الممكن الخ فإجابته أن  
 الحمل المذكور خلاف الظاهر لأن التمسك ليس عبارة الأصول في تقرير الأصول أراد تمامه  
 مصطلح الأصول وهذا كاف في صحة الاستتم إذا لا يشترط فيه العلم بالمعنى على أن ارادة إطلاق  
 أرادوا لأن الاعتقاد خلاف التمسك وحتى عند المطلقين وغيرهم وأما قوله على أن الاعتقاد  
 الخ فإجابته أنه لا ضرورة بالمستفاد والشارح إلى ثبوت الإرادة إذ لا يشترط ما يوقف عليها  
 ولا ما يقتضيه وأمع ذلك فالاستتم ادعى لأن عبادة المذكورين أفادت أن الشك ممكن غاية  
 الأمر أهم غير راعى الحكمين بالاعتقاد من والتمسك والشارح لم يعبر به في ولو عبر به لم يلزم  
 جعل القسم قسما لأن الاعتقاد حقيقة من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم في التمسك من  
 أقسام الجازم فعبارة ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو  
 قسم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه وأما يلزم جعل القسم قسما أو أريد بالاعتقاد ما يعتد  
 المتقدم في التمسك مع أنه لا يصح إرادته لعدم الجزم فإمعان اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية  
 الظهور والمتمثل (قوله منزع على هذا) قال شيئا العلامة هذا المعنى حق لا شك فيه إذا الحكم  
 هو إرادته أن النسبة واقعة أو لا واقعة وهذا الإدراك منتزعي الشك والوهم فلعلم بالحق  
 أحق أن يتبعه (وأقول) فيه أمران الأول أنه إذا كان الإدراك الجازم منتزعا في الشك  
 والوهم فالحكم لا ينفيد لأن المستفاد لم يحكم بأن فاع الحكم جازم بل حكمه غير جازم وإن أضاف  
 الإدراك مطلقا منتزعا ممنوع بل فاع ما إدراك غير جازم والتمسك عند المستفاد وغيره من حيث  
 هذا المذهب هو الحكم بمعنى إطلاق الإدراك جازما أو لا يتسارع أو ما يطلق لهم فلا اشكال  
 والى أن المذهب في شرح المصنوع قد دللنا منه فان قيل قول المصنف أي الإمام الغفران  
 لم يكن جازما فالترديد بين الطريقين أن كان على السوية فهو الشك والافتراخ بين والمرجوح  
 وعدم فيه اشكال وإياه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر إلى آخر فيجب أن يكون  
 مشتركا في الأقسام كلها أو لا يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر إلى آخر غير موجود  
 في الشك والوهم ضرورة أن المثال غير كما وكذا الواهم بل الشك والوهم شيان الحكم بالشيء  
 قلنا لا لأن مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم كما وكذا المثال وإياه  
 أن الطن ما لم يلم منه وجود الوهم وحكمه بالعلو لا آخر حكمه ما يجوز أو ما المثال فله  
 حكم مشترك وإياه معنى أنه ما لم يورث وقوع هذا التقضي بدلا عن التقضي الآخر وبالعكس  
 أنه ومنه يظهره وهو لا إلا أنه من الحكم في الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو المنته  
 التبادر والانفصال بل من أن يريدوا ما لا تحقق له فاع ما وحيث فلا اشكال ولا احتياج إلى  
 ما عترض به من أن الحق أحق أن يتبعه أدل منه دعوتهم ما يوجب ذلك وسأناهم وإياه منه (قوله  
 بقرينة السياق) قال شيئا العلامة هي قوله في الاستدلال الاتي ومثاقمه وإليه قوله  
 في جوابه لي يكتفى الخ (أقول) لا يكتفى به لأن ذلك ليس في كلام المصنف مع أن المقصود  
 الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الشك وغيره (قوله ضروري) قال  
 شيئا العلامة يجوز إطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضروري

منوع على هذا (والعلم) أي  
 القسم المحسوس بالعلم من  
 حيث لا يورثه بتبينه  
 بقرينة السياق (قال  
 الإمام) الزاوي في المذهب  
 (ضروري) أي يحصل

وقولنا الوجود ضروري وإطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الإطلاق الثاني دون الأول والاقبال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الإطلاق الثاني دون الأول هذا أغفله قطعاً عن قول الشارح من حيث تصور بحقيقته لأنه يفيد أن المراد أن تصور حقيقة العلم ضروري فراجع الحال إلى أن العلم بالعلم ضروري لأن تصور الشيء علم له فتصور العلم علم بالعلم فتقوله والاقبال الخ معنى على هذه الغفلة فإنه قال ذلك تقدراً قماشه (قوله بمجرد الثفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات وبالبدهييات وهو أخص الضروريات المعروفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فتقوله بعد ذلك من غير نظروا ككتاب لا فائدة فيه أذهوا أعم بعداً عن أخص اهـ (وأقول) قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعاً بل فائدته جليدة وهو بيان المراد هنا بالضرورة الذي هو محمل النزاع وأنه الضروري بالعلمي الأعم فافهمه واجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكيف يمكن الاقتصاد على العبارة الثانية (قلت) لهذا أشار إلى أن الثانية هي مراد من يعبر بالاولى (قوله بمسبوع أجزاءه) قال شيخ الإسلام أي وهي ادراك النسبة وطريقه مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تعالى الامام وادراكه القضية فيجاء كره قلت على باني موجوداً وماتداً أو متالم معنوي بالضرورة فتقوله وهو أي العلم بأنه موجود الخ على تصديق خاص متعلق به لزم خاص هو وجوده والتقدير أذهوا وأتمله اهـ (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا بدلاً ما علم بالي موجود فاعلم واقع فيه المحمول وهو علم تصديق منعققة بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بالمفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله وادراكه القضية القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فتقوله قلت على باني موجود الخ ممنوع والصواب ان يقال قلت أنا عالم باني موجود أو يقال قلت على باني موجود حاصل وان أراد به معنوي ذلك التصديق المتعلق بذلك القضية فتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقه ثم رأيت القرافي في شرح الحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوراً أن أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول القضية وهو كونه عالم بهذه الامور الخ اهـ وما قوله هو وجوده الخ فالخر يرفيه ان يقال هو انه موجود أي النسبة في هذه القضية والا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقاً فتأمل (قوله) ثم قال في الحصول وهو حكم الذهن الخ) فسيه أمور \* الاقل ان المكالم أو رد ما حاصله ان هذا ليست عبارة الحصول لكنها تؤخذ من نفسها ذكره تعبيره يقال توسع (قلت) وصرح الرضي بجواز التصرف في الجكافية في لفظ المحكي عنه \* والثاني انه لما تنقل في المواضع تعريف الحصول المذكور قال ولا خيار عليه غيره يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم اندراجها في الاعتداد اهـ \* والثالث انه أورد على هذا الحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد بالموجب صحيح فتقوله مطابق مستدرك لان الذي موجب صحيح لا يكون الامطابقاً وأعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاستد مع أنه ليس علماً واجباً باختیار الأول والقيس لا يجب أن يكون للاعتراض بل قد يكون لتحقيق الماهية \* والرابع انه

بجرد الثفات النفس اليه  
من غير نظروا ككتاب  
لان علم كل أحد حتى من  
لا يتأتى منه النظر كالبه  
والصدا بان به عالم بانه  
موجود أو متداً أو متالم  
ضروري بجميع أجزائه  
ومنه تصور العلم بانه موجود  
أو متداً أو متالم بالحقيقة  
وهو علم تصديق خاص  
فيكون تصور مطلق العلم  
التصديق بالحقيقة  
ضرورياً وهو المسمى  
وأجب بأننا لنسلم انه  
يتم عين أن يكون من أجزاء  
ذلك تصور العلم المذكور  
بالحقيقة بل يكفي تصوره  
بوجه فيكون الضروري  
تصوره مطلق العلم التصديق  
بالوجه لا بالحقيقة الذي  
هو محمل النزاع (ثم قال)  
في الحصول أيضاً (هو)  
أي العلم (حكم الذهن  
الجازم المطابق لموجب)  
وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله في هذا الحد حكم المذهب نحو الشك والوهم بناء على انه لا حكم فيه ما وبقوله الجاهل  
 التقديرية والمطابق الاعتقاد التقليدي العبر المطلق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله  
 خدم مع قوله انه ضروري) فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أي عنده (وأقول) يراد به ان  
 هذا التقيد لا يتبع لان المساق للاعتراض على الامام يتنافى كلامه حيث حد الضروري مع  
 ان الضروري لا يجوز فالذاق الاملاق والاجال لتوجيه الاعتراض والا فاذ كان  
 ضروريته انما هي عنده لم يترجحه ذلك اولا بقوته وجهه والثاني ان الشارح أشار بهذا  
 الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضروري ثم قال الخ وهو الاعتراض  
 على الامام يتنافى كلامه حيث جوع يرد على ضروريته وحده لان حده يتنافى انه ضروري  
 لان الضروري لا يحد ثم أجاب عن اشتافي بقوله الا في رصيص الامام لا يخالف الخ مع تأكيد  
 جوابه بكلام الامام في كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكوراني مقصود  
 المصنف الذي هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المصنف هذا الكتاب ومقاصده مع امثلة  
 الاشراف عليه اول كلام الامام بناه على ما يرد ركب عجمه الاستماع وتشعره الطباع ثم وقع  
 في قبض الهتان وتكلم في حق الشارح الحق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من  
 أفصح الاقتراء على فاضل فقال مائه وقال الامام ناره ضروري فلا يحد ويترك وثانية وقته بأنه  
 الحكم المطابق لموجبه أي لو كان كسبيا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس  
 فقال خدم مع قوله انه ضروري لكن بعده فتم هذا للترتيب الذي لا المعنى فتم له  
 ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحد فيه حرا فلا يحد به ريان الامام مع أنه قال بأنه  
 ضروري يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجاهل)  
 أو روي شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك بل هو ابناءه على ان المقصود بهذه العبارة  
 عنه ويحاط بان اقتصر الشارح على الاول دلالة كلام المصنف عليه مع ان الثاني مفهوما مما  
 ذكره بعد (قوله مع سلامة حقه عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد ردد عليه ان ما ورد  
 في المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب امان ضرورة وأدليل  
 من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراج في الاعتقاد وبين السيد ان هذا الاراد يرد على بعض  
 التعارض الذي نقله في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم النفس يخرج  
 التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أولا لا يتبرعوم مافي عما  
 ورد (قوله وعندى ان تصور بدعي أي ضروري) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص  
 بالاهم الخ (أقول) هذا من التغيير في الوجود الحسن لانه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو  
 المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يرد عليه أنه تفسير للاخص بالاهم فان  
 قيل فلهذا اقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من غير الاول  
 فتأمل (قوله لا فائدة للعبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجرزه في ذلك وليس مرادنا  
 ذكر رواله وجودا ككثير منها ما أشار اليه المولى الدواني ان البدعي مالا يحتاج الى نظر  
 لا مالا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بدعي حتى من نظر مجمل ورسم فله طريقان يستلزم  
 العلم أحدهما تعاملا ومنها ما ذكره المصنف في التواتر ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

لخدمه مع قوله انه ضروري  
 لكن بعده حقه فتم ها  
 للترتيب الذي لا المعنى  
 (وقيل) هو (ضروري  
 فلا يحد) الا فائدة في حقه  
 الضروري لمصلحة من  
 غير حقه ومنع الامام  
 لا يخالف هذا وان كان  
 سابقا للمصنف فلا فائدة  
 حقه أولا بناء على قول  
 غيره من الجاهل وأنه قلري  
 مع لامة حقه عما ورد  
 على حدودهم الكثيرة ثم  
 قال انه ضروري اختيارا  
 دل على ذلك قوله في المصنف  
 اختيارا في حقه العلم  
 وعندى ان تصور بدعي  
 أي ضروري ثم قد يحد  
 الضروري لا فائدة للعبارة  
 عنه (وقال امام الحرمين)  
 هو قلري

تصح بل مجهول مثلاً بلزم ما ذكر بل هو تنبيه برأيه الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلقل  
 الخبر فيكون تعريفاً للفظ لا شيئاً البداة (قول له عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب  
 هذا القول للامام وادخله كغيره أن الامام اذا أطلق قال مراده الرازي اه وفيه نظر يعرف  
 باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فارأي الخ) قال شيخنا التهاب الذي فهمه شيخنا الاسلام  
 العراقي وزكريا عن هذا كلام المؤلف وهذا تابعان في ذلك الزركشي وهو محتمل لكن قول  
 الشارح الآتي قال الخ صريح أو كالمصرح في ان ذلك من تنمة كلام امام الحرمين اه (قوله  
 كما في صريح الغزالي تابعه ويعين غير المتنبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق  
 ثابت) استبعد ذلك في المواقف بانه ان افادته غير الجامعة العلم بما عدا حاصل معرفاً وحده اه اذ  
 لا ينبغي تحديد ما سوى تعريفها والام يحصل به معرفة لما فيه العلم لان حصل المعرفة بشئ لا بد  
 ان يشهد بغيره عن غيره لامتناع معرفته بدون غيره ورده السبعة قال واعلم ان الغزالي صرح  
 في المستفي بانه عسر تحديد العلم بانه عسر في جامعة الجنس والفضل الذي من فان ذلك متعسر  
 في اكثر الاشياء بل في اكثر المدرجات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية الخ قال  
 أي السيد قلته انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلام محقق  
 لا بد فيه لكنه جاز في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما  
 اشارة الى هذا الرقائمه (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أي سواء قلنا بانحداد العلم عند  
 تعدد المعارف او بتعدد جهته كما يستفاد من اطلاق الصنف ومن قول الكمال وعلى كل من  
 القولين فليطلق العلم بجزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله  
 في آخر القولة التي ذكرناهم التفاوت على هذا بقوله الفقه الى قوله وهذا هو المراد بالف النفس  
 الخ فنقول الشارح الآتي يشاء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل  
 عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم عاذاً كره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره  
 فتأمل لكن قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقة ان اراد على القولين كما سبق من  
 العبارة تأتي قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الاشعرى الخ اذ حاصله انه على القول الاول  
 لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان اراد على القول الثاني فقط فصحح لكن كان ينبغي له  
 التنبه به فليست امل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب الخصال التي يقوم بها العلم  
 كيدوعرفها القائم بريد جزئى العلم والقائم بعمر وجزئى آخر واما بحسب المتعلقةات كالعلم بشئ  
 والعلم بشئين فالاول جزئى للعالم والثاني جزئى آخر فان قلنا بانحداد العلم فالمراد بالجزئيات باعتبار  
 الخصال كعلم زيد وعلم عمر ومثلاً ولا يتناقض ارادتها باعتبار الخصال الواحد كريد اذ لا يكون له الا علم  
 واحد ولا معنى لثني التفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدد فالمراد بالجزئيات باعتبار الخصال  
 كعلم زيد وعلم عمر ومثلاً باعتبار ابدال الخصال الواحد أيضاً كعلم زيد بعلمه بالشئ وعلمه بالشئ  
 الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ كما هو المتقول عن الحكما لا يناسب  
 القول بانحداده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحداً من أصحاب هذا التفسير قال بانحداده  
 وجب تاويل تفسيره بخلافه مبدءاً للصورة لانفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضرورياً أقوى  
 في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا  
 بنظر دقيق لخلافه (فالراي)  
 بسبب عسر من حيث تعريفه  
 بحقيقته (الامساك عن  
 تعريفه) المسبوق بذلك  
 التصور العسر هو النفس  
 عن مشقة الخوض في  
 العسر قال كما أفصح  
 به الغزالي تابعه ويعين  
 غيره المتنبس به من أقسام  
 الاعتقاد بانه اعتقاد جازم  
 مطابق ثابت فليس هذا  
 حقيقة عندهما وظاهر  
 مانقذ من صنيع الامام  
 الرازي انه حقيقة عنده  
 (ثم قال المحققون لا يتفاوت)  
 العلم في جزئياته فليس  
 بعضها وان كان ضرورياً  
 أقوى في الجزم من بعض  
 وان كان نظرياً

من اطلاق التفاوت واستاده الى غير العلم لان المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له  
الا التفاوت في جزمه فتا - له (قوله واعلم التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت  
بينه في الحقيقة في اعمد في المتباينات دون العلم (هـ) (وأقول) لم يرد اليه تناف خلاف ذلك ولادلت  
عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى  
فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المتباينات بان يتعلق حرفي به - لوجم واحد حرفي آخر  
بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم (وان كل - معان لم يعلم خصمه وان لا يتعلق شيء - برتبة  
بأكثر من معلوم واحد في غاية العلة ور (قوله والجعل انتفاء العلم بالمتعدد) فان قلت ان أراد  
بالعلم ما فهمه في معنا - وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في - الجعل المذكور  
المطابق من الاعتقاد الجازم زمن التلقين مع واحد ما من مالمس جهلا كما هو ظاهر وان أراد به  
مطابق الادراك جازما أو غير جازم قادر على خلاف حقيقة ادراكه اذ الادراك يتم  
المطابق وغيره - ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى - مطابق وغير مطابق فكيف يتناول  
انتفاء العلم بالمفرد وادراك الشيء على خلاف حقيقة الذي هو التسم الثاني للجعل قلت المراد  
الثاني ولان العلم ان ادراك المفرد على خلاف حقيقة ادراكه أي من حيث تلك الهيئة كما هو  
المراد فان من ادراكه قدم العلم انما يحكم عليه بالجعل من حيث تلك الحقيقة لان من حيث ذات  
العالم فانه غير جازم بل هو لو لم يكن لان الادراك يتم المطابق وغيره فلهذا في الادراك مطلقا دون  
الادراك المضاف لشيء معين وكذا تقسيم المصنف الاعم فلهذا هو في الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد  
المضاف لشيء معين وهذا هو التحقيق فان وقع بيان أحد خلاف ذلك وجب - له على المسامحة  
كالا نسبة في ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون  
انتفاؤه - هلا بسيطا (قلت) قولنا الواقف ونسرحه ويقرب منه أي من الجعل البسيط الطهور  
وكأنه جهل بسيط مبه عدم استنبات التصو وأي العلم تصوريا كان أو نه - له بقائه اذ لم  
يفسح التصور ولم يشترط كان في معرض الروا فيثبت مرة ويزول أخرى وينتبد له تصور آخر  
فيستبدل احدهما بالآخر (خ) عايشه بان السمع عن العلوم التصور والتصور الساذج  
قريب من الجعل البسيط شيعة فلو لان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فلهذا في ذلك  
التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فلا فرق بين استنبات  
التصور وعدم استنباته فلا ينافي ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل ينافي الجعل المركب في  
التصور الساذج كما لو تصور الانسان بانه حيوان ماضل مثلا (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور  
لا يكون الاما بقاء وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان ماضل اجماعا للتصديق  
بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء  
على انه مركب كما ينبغي عليه ان يتبع عدم المطابقة و بانه جهل ليس الا باعتبار جزمه الذي هو  
الحكم بخلاف بنية أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما نفرد وفي رسالة تحقيق  
التصور والتصديق القليل الرازي نقل عن المصنف العاوي لا يقال التصور الساذج لا يمكن  
ان يعتبر فيه المطابقة والاقول يمكن سادبا لاننا نقول التصور ينقسم الى حقيقي يتقدمه العلم  
وجود التصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للوجود واللا يمكن تصور الغير ذلك التصور

(وانما التفاوت) نبيلا بكثرة  
المتعلقات في جهتها دون  
بعض كما في العلم بثلاثة  
أشياء والعلم بثنتين بناء على  
اتحاد العلم مع تعدد العلوم  
كما هو قول بعض الاشاعرة  
فما على علم الله تعالى  
والأشعري وكثير من  
المعتزلة على تعدد العلم  
بتعدد العلوم فالعلم بهذا  
الشيء غير العلم بذلك الشيء  
وأجيب عن القياس بانه  
شمال من الجملع وعلى هذا  
لا يقال بتفاوت العلم عما  
ذكره وقال الاصطفيون  
يتفاوت العلم في برميانه اذ  
العلم مثلا بان الواحد نصف  
الاشئين أقوى في الجزم  
من العلم بان العالم سادس  
وأجيب بان التفاوت في  
ذلك ونحوه ليس من حيث  
الجزم بل من حيث غيره  
كالتفريق بين احد المعلومين  
دون الآخر (والجعل  
انتفاء العلم بالتصور) أي  
ما من شأنه ان يقتسد ليعلم  
بان لم يدركه أصلا وبمعنى  
الجعل البسيط

وهو جهل والى غير حقيقي فيقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم  
 اه (فان قلت) اذا حصل علم تصوري ساذجي بشئ ولم يحصل علم تصديقي به أو حصل علم تصديقي به  
 على خلاف ما هو به هل يعدل بالجهل بل لا يبطأ أو لا كما بالنسبة لعدم العلم التصديقي مع أنه  
 غير جازل به بالنسبة للتصوري (قلت) الوجه أنه بعد كذلك لاختلاف متعلق العاين لأن متعلق  
 التصوري ذات الموضوع بنفسه أو وجهها ومتعلق التصديقي غير ذاته كتبوت وجوده وأكونه  
 كذا ثم ليقال ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما من باب التجاز أو الاشتراك وكلاهما  
 ممنوع في الحدود الامع قرينة واضحة ولا قرينة هنا الا ان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون في  
 امثال ذلك فليعلم (قولهم) أو ادرك على خلافه منته في الواقع فبما موره الاول انه بشئ  
 ظن المجتهد لا احكامهم من الامارات أي الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور في تسليم انه  
 جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يرضى الى العلم وجب الامارة لان اقصاء الى ذلك لا يمنع صدق  
 الحيلة ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا احكام الله في حقه  
 ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم في الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الى أي أورد شخبنا  
 العلامة هنا ووضعت مأورده في الجواب نعم تعبر بالمواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن  
 اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المصنوع الجازم التفسير المطابق فهو الجهل بسبب الخرج للظن  
 الذي لم يمتد فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم  
 باحد أو أسام التصديقي أعني اليقين منه وهو ما يدرن الجزم والمطابقة والاثبات يسمى غير  
 الجازم فظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقد يدرن الجازم ما ليس يقين فيعلم الظن الصريف  
 والجهل المركب واعتقاد المأورده فالتصديق على ما ذكرنا فخصر في العلم والجهل المركب  
 والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضي خروجه  
 عنه وان لم يطابق امكن هذا الاستنباط قد يقتضي خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول  
 السيد عقيب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانصه سواء كان  
 مستقلا الى شبهة أو تقليد اه صريح في اوصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال أي  
 الايمدى والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاته اه فليكون ضد العلم وان لم يكن صفة اثبات  
 وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل بجمع كلامها  
 انكم يضاد النوم والغلظة والورث لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور  
 في حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه \* والنشأ انه قد  
 يقال الادراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي ويمكن ان يجاب  
 بان الشاوش لم يصدق على انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادرك ليس بياناً للانتفاء المذكور  
 حتى يكون الانتفاء محمولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء بما لا يكون فيكون الجهل نفس  
 الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لانه نفس الادراك المذكور وقد أورد شيخنا العلامة  
 البروال واجاب بغير افتاء أخذ من حاشية الطول للسيد في الكلام على النصاحه وما أخذ  
 منه متعين هناك لجل نفس الخلوص على النصاحه فراجعته بمعرفة \* والثالث انه اذا كان المراد  
 بالعلم في قوله انتفاء العلم بالمقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

أو ادرك على خلاف هيئته  
 في الواقع ويسمى الجهل  
 المركب



هتته مع انه من جزئيات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق ثلثه بشئ كان  
 المشهور منه لثمة وعرف الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيل ثلثه كافي قولاً وأدراكاً على  
 خلاف هتته فاسلم بالقصور ولايته من حيث الامتثال فلا يفيهم من انتفاءه الانتفاء المطابق فلذا  
 صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق نحن اعتقد قدم العالم بصدق انه أدرك حال العالم على  
 خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كنهه لان كنهه الانتفاء وقد أدرك ثبوته  
 فلما سلم (قوله) انه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل (أقول) هذه العبارة هي عبارة  
 القوم ولغتها شرح المقاصد ما نصه رسي هر كلاً من جهل به في الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه  
 نفسه بجهله ولا اشكال في اوجبه كما هو جلي للتمام وذلك لان تسجته بالتركيب غايه ما تقتضي  
 تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوسيه المطابق لال تعدده لكن ما توهم الكوراني ان هذه  
 ليست عبارة القوم بل هي اختراجه على التفسير في وجود الحسان بما هو اشبه بشئ بالهذين مع  
 صفة هذه العبارة عند حكايته وتحريره من مواضعها فقال قيل لانه مشتق على جهل  
 لكونه جاهلاً بالواقع وجاهلاً بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد العاقل  
 بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم الثاني مع  
 عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل بالجهل واعتقاده انه  
 ليس يختلف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى با في ثامل فساد ما احتج به على ما قوله  
 بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال  
 عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذور والود كرا ثباته وبيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر  
 لبيان اشتقائه على تعدد الجهل فيه لتتضح تسجيته بالتركيب وكما توهم ان التصور يدعي كرا ثباته  
 وبيان المراد به وهذا غايه في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض الفاسد لم يوضح كان وارداً على  
 ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالثاني مع عدم الاعتقاد  
 بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس يختلف الخ فلا يفسده شيئاً لأن اعتقاده ان عمله ليس يختلف ليس  
 لازماً لجهل المركب بل يكفي ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيئاً من حمله وله  
 انتفاءه على ان هذه العبارة فاسدة لان الله وممن ان قوله خلاف الواقع شرع من قوله واعتقاده  
 لان اعتقاده ان عمله ليس يختلف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع اعلم الخالف للواقع عدم  
 انتفاء عمله فان يجب كيف يتكلم بما لا يتصور معه من ادراك ولا قول ولا قوة الا بالثمة (قوله) ما من شأنه ان  
 يعلم فيه أمران الاول ان في تفسير الماهوم لماس شأنه ان يعلم فائدتين احدهما ادفع اشكال  
 تغلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هاتين العلم فيلزم ان التقدير علم بالمعلوم وهو محال لان  
 المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد بالمعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والباقي تفصيل بالمعلوم  
 بما من شأنه ان يعلم الخ لا يخرج فخرأ من ادراك الارض والثاني قال شيخنا العلامة فيتم بين ما من شأنه  
 ان يفهم علمه وم وخصوص من وجه فاما من شأنه ان يفهم ليعلم وان لم يعلم لتعد أسباب علمه  
 كذا انه تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به  
 جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منه كسا اه (وأقول) حاصل ما أنشأنا به  
 أمران الاول ان ما من شأنه ان يفهم ليعلم فيتم ما يتعد علمه ككده ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المدرك بما في  
 الواقع مع الجهل بانه جاهل  
 به كاعتقاد التلاسه فتأمل  
 العالم القديم (وقيل) الجهل  
 (تدور المعلوم) أي ادراك  
 ما من شأنه ان يفهم

انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهو به جهل  
مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منه كسافه والثاني ان ما من شأنه ان يعلم وما من شأنه  
ان يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه ويحاجب اماكن الاول فينبغي ان ما يتعدى عنه من شأنه ان  
يقصد بل طالب علم ما يتعدى عنه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من  
واضح البديهيات لا يقال قد ينظمه بمكافئ مقصده لانا نقول هذا قصد قاصد لا اعتبار به والكلام  
في قصد صحيح أو نقول المكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا  
كاسفل الارض حتى لا بعد انتفاء العلم به جهل بسيط ولا ادراكه على خلاف ماهو به جهلا  
مركبا واما عن الثاني فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما عموم وخصوصا من وجه بل قد سبق منه  
الى التهم ان الذي بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما متبايعان فيما يمكن علمه  
وبقصد ومنه قد رد الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد الثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فاما امل  
بقوله على خلاف هيئته في الواقع قال شيخنا العلامة مخرج تصور الشيء على خلاف حقيقته  
في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به  
لكان اشبه ا (وأقول) هو وجهه ويمكن تأويل الهمية بما للشيء أي الامر الثابت للشيء أعم  
من مقصده وذاته مجازا ويكتفي التفسير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء اليه لا يقال يلزم  
من اختلاف الحقيقة اختلاف الهمية اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فبقوله على  
خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يفيد ان اختلاف الحقيقة  
وان استلزم اختلاف الهمية بل يمكن تصور الشيء على خلاف حقيقته لا يستلزم تصويره على خلاف  
هيئته اذ قد يطابق اعتقادنا بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقتها بالنسبة للحقيقة نعم القطع الذي  
ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره  
الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما صورته  
وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف  
ما هو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعنى بجوابه ثم ذكر ما ملخصه ان الامام ان اراد خلاف  
ما هو ظاهر عبارته فليسوره انا وان اراد ما هو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على  
خلاف ما هو فهو ومتناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوعه وقولكم على خلاف ما هو به  
يعطى انه لم يقع تصور وان اراد خلاف ما هو المعلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم  
في نفسه لم يتصور راجعا تصور فيه كقيسته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول)  
يجاب عن الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقي فالعنى ادراك المعلوم أي ما من شأنه  
ان يعلم أي التصديقي المتعلق به على خلاف ماهو به أي الامر الذي هو متلبس به من حقيقته  
أو طاله بان يحكم بانهايات ما ليس له منهم ما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم  
وحيث في عبارة الامام لا غبار عاها وهي أولى من عبارة المصنف لتعول ماهوله الحقيقة وتصور  
الهيئة على الكيفية والمصفة فخرج الحقيقة الا ان يلتزم المصنف ان الانطافيا لا يسمى جهلا  
ونبه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد) عبارة تلك القصيدة  
وان أردت ان تتجمل الجهلا \* من بعد حله العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته في  
الواقع فالجهل البسيط على  
الاول ليس جهلا على هذا  
والقولان مأخوذان من  
قصيدة ابن مكي في العقائد  
واستغنى بقوله انتفاء العلم  
عن التقييد في قول غيره  
عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالمقصود • فاحتفظ بهذا أو جزاء الحدود  
وقيل في تحديده ما ذكر • من بعده هذا والحدود فتكون  
تدوير المساوم حذرها • وسرفه الاخرى أتى وصفه  
مستوعبا على خلاف حقيقة • فانهم بهذا القيد من قننه

٨١

(قوله عاين شأنه العلم) قال شيخنا العلامة للقيام بان دون ما الا ان وصفه بعدم العلم قرينه الى  
غير العاقل ٨١ (وأقول) وأيضا فانطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجهه انما  
ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المائل اليها في سرفه ولا يمتحن عليها ان الشارح ناقل لهذه  
العبارة عن غيره (قوله لانتزاع الجهاد والبهمة عن الانصاف بالجهد) ل) أقول كما يخرج الجهاد  
والهبة بقوله انتفاء العلم يخرج التام والعادل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن  
الامتناع وليس أي الجهل البسيط عند الجهل المركب ولا الشك ولا التفتن ولا النظر بل بجماع  
كلامهما الحكم بصادق النور والعقل والموت لانه عدم العلم عاين شأنه ان يقوم به العلم وذلك  
غير مستور في حالة النور وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه  
ومقتضا سلب الادراك عن نحو التام والعاقل وهو المرضي عندهم قال العصف في بحث المشتق  
قالوا لم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤن لثام وغافل لانه حاقبة  
مباشرة له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يتخرج عن كونه مؤمنا بنومه وعقله ويتجرى  
عليه احكام المؤمنين وغافل الجواب انه مجاز لا متنازع كافر للمؤمن باعتباره كقوله قد تم  
الخ قال السيد قوله لم يصح مؤن لثام وغافل حقيقة بل يجاز السلب لانه ما غير مباشرين  
للإيمان سوانسب بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال في عالم فانه يصح  
انسان وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وعقله الجواب أن مؤمنا وكذا عالما بالمجاز  
في التام والغافل والاجماع اعلموا على اطلاق المؤمن عليهم في الجملة وأما بطريق الحقيقة  
فلا وابرأ احكام المؤمنين على التام مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ  
٨١ (قوله ودخرج بقوله المقصود ما لا يفقد كاسهل الارض وما فيه فلا يصح انتفاء العلم به  
جهلا) فيه امور ١ الاول انه يفيدني كلاسحى الجهل البسيط والمركب عنه لانه نسر  
انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين فالله هو من عباده أيضا كلا القسمين فتكون  
المقصود به شرط طمحيما والثاني ان الكوراني اعترضه بانه عالما بساعده عقل ولا نقل اه  
(وأقول) هذا الاعتراض مما يلتفت عاقل اليه ولا يقول فاضل عليه أما ولا تان العقل وان  
لم يساعدهم بساعده عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحات على ان خروج ما ذكره  
يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقيمة ينبغي اختصاصه  
بما من شأنه ان يفقد لان غير ما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم  
ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلا وأما ما يقال شارح ثقة مشهور بالثبت والاحتياط في النقل  
لا سيما الاصطلاحات فلو لانه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يدين بذى عقل ان  
يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكره ظاهر  
بالنسبة للانسان وأما بالنسبة ليسكان أسهل الارض من نحو الجن فلا ينبغي ان يكون كاسهل

عاين شأنه العلم لانتزاع  
الجهاد والبهمة عن الانصاف  
بالجهل لان انتفاء العلم اعلم  
وقال فيما من شأنه العلم  
بجلاف عدم العلم ونخرج  
بقوله المقصود ما لا يفقد  
كاسهل الارض وما فيه  
فلا يصح انتفاء العلم به  
جهلا ولا سيما حال التصور  
بمعنى مطلق الادراك خلاف  
ما سبق فصحيح وان كان قليلا

الارض ما فوق السموات وما فيها اى بالنسبة للانس مثلاً دون سكان السموات فليست اهل (قوله  
 ويقسم حينئذ الى تصور سابق اى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا  
 العلامة ان كان الحكم فعلاً للنفس كما مر فالتقسيم صحيح صاصر والا فلا نظير فيه عنه وهو قسم  
 من مطلق الادراك كما مر أيضاً ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل معنى التصديق التصور  
 المنسوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته بالنسبة من اتحاد التصور  
 والنسبة ديق في طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا الحكم داخل أما اذا كان فعلاً فلان  
 المركب من شئ وغيره ليس قسماً من ذلك الشئ وأما اذا كان ادراكاً فلان استناده حينئذ من  
 طريقين القول الشارح والخبرة وهو خلاف الاتفاق على انها من الخبرة وحدها فالصواب ان  
 الحكم وحده معنى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلاً  
 الخ فخواه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنعه هناك كالايجاز أنه فصل  
 وحينئذ فهذا التقسيم الذى ذكره صحيح صاصر وأما قوله وكذا الحكم داخل أما اذا  
 كان فعلاً فلان المركب من شئ وغيره ليس قسماً من ذلك الشئ بخواه ان لنا ان مختار هذا الشق  
 وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا  
 التقسيم التصوري لما فيه حاجة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدواني في  
 حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقواها العلم تصور فقط وهو حصول ضرورة الشئ في العقل  
 أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً ويقال للجموع تصديق اه ما نسبته  
 لايجزى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم  
 العلم الى التصور والمقارن للحكم والغیر للمقارن له من ذهب مع ذلك الى مذهب الامام في تركب  
 التصديق لا بد أن يفعل كما فعله المصنف بقى صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين  
 وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسمين مع الحكم أى كقول صاحب الشمسية كما  
 رأيت اه وقال المولى سعد الدين في شرحه ويقال لجموع التصور والحكم تصديق وهو  
 اصطلاح الامام الثاني فسمى العلم هو التصور المتبدي بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع  
 المركب من التصور والحكم وحينئذ سقط اعتراض أحد هاتين أن الحكم ليس يعلم لانه فعل من  
 أفعال النفس والعلم كقضية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومعاً ليس يعلم قسماً من العلم  
 اه فالصحيح قول الشارح وهو التصديق راجع لجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد  
 بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للجموع تصديق وان كانت  
 عبارتها أوضح فان اعتراض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهره في رجوع الضمير للتصور  
 المقيد لا للجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من دأب المخلصين كما شتهر وأما  
 قوله وأما اذا كان ادراكاً كالحكم فلذا أيضاً اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه بخواه ان  
 اتفاقهم على ان استناد التصديق من الخبرة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه  
 ان المناسب ذلك لان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلم أو الرجوع  
 بحيث يكون غيره باطلاً فمجموع ولهذا قال السيدان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق  
 ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لاعتبار كل منهما من اعتبارين يفصل

ويقسم حينئذ الى تصور  
 سابق أى لا حكم معه والى  
 تصور معه حكم وهو  
 التصديق

به الى آخر ما طال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلام الامام والحكيم مسلط  
في لغة التصديق فكل من فهم ما راد بالتصديق هذا ولا مساحة في الاصطلاح فلا وجه  
للقول بان احدا الاصطلاحين باطل أي كما فهم من لغة الحق قلت المراد أي يكون ذلك هو الحق  
ان هذا والمتابع لثمن وغرضه الواضع دون ذلك اه وقال أيضا أعني شيخنا في شرح العروة  
وله لعل الامام لا يسل ان المقصود الاستيناف أي امتياز كل من القاصدين من الانتماء بالمعنى  
المذكور أي امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المعايير وهو حاصل لان كاسب التصديق  
مركب من كاسب التصديق وغيره والشكل غير الجزء ولا يخفى ما فيه اه واذا علمت جميع ذلك  
علمت ان دفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لا تنشأ لاختصار النسخ على  
الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس وانه أعلم (قوله والمسموع والذهول أي العقل)  
عن المعلوم الحاصل (الح) أقول فيه أمران ١ الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال  
الى المعلوم كما في عبادته بمجاذي وإلى العلم نفسه حقيق ان أريد بالعلم انصفه ذاتا تعلق أو ذلك  
التعلق وان أريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاستاد ذلك الى كل منهما  
حقيق اذ الصورة الملهمة علم وهو معلوم باعتبارين كما بين في عمله ثم الذهول عن المعتقد والمطنون  
والموهور والمشكوك به وعلى الثاني دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول  
عنه متناقض قلت يدفع بان المراد الحصول في الحافظة لا الحصول في الذاكرة الذي هو العلم  
والذهول يأتي الثاني لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني  
الذي يقول به الحكماء وبهض المحققين من المتأخرين دون جهة ولا متكلمين اه وقوله كما بين في  
عمله أي ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي  
الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأودا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أي  
ذلك الموجود الذهني في ذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم  
وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه  
وقوله على الثاني دون الاول فيه تأمل فان الركني نقل عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي انه ذكر  
التعريف الذي ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود ورفقه بان المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح  
ذكره في تعريف السموات واختاره في تعريفه ما يضاف الى العلم والجسم والطن والشك اه  
والظاهر ان الشيخ أبي اسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وبه وافقهم في العلم وقضية ذلك  
ان يكون السموات شاملا للعقل عن المعتقد والمطنون والموهور والمشكوك ايضا ثم ما رتب  
به تعريف المصنف يشدع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذي أورده وذلك الجواب اخذ  
مما نقله هناك من شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السموات والتسبيح بان الاول زوال الصورة  
عن المذكر مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عن ماعا فيحتاج حينئذ في حصوله الى سبب  
جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا بما لا يبنى على قول الحكماء وبه وافقهم وهو ان المراد بالحصول  
هو الحصول فيما مضى استراعا عن الذهول أي العقل عموما يمتلئ به العلم لاني الحال ولا في الماضي  
فلا يسمى هو الا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لا ناقول لما احتل ان يرايه ماس شأنه ان يعلم  
خبره والاصنف يستعمل في هذه المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والمسموع والذهول) أي  
العقل (عن المعلوم) الحاصل  
قريبه يادى تنبيه بخلاف  
الذات فهو زوال المعلوم  
فيستأنف تفصيله (مسئلة  
الحسن) فعل المكاف  
(المأذون) فيه (واجبا  
ومشروبا ومباحا) الواو  
للتفسير

هبته بين بالتشديد بالحاصل ان المراد المعلوم بالهمل فيما مضى . والثاني ان شيخنا العلامة أورد  
 ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والفتنة مترادفان واتى ما أعظم مطلقاً من السهو  
 وان الثلاثة مياينة للنسيان قال وهذا قول لأعلم له سنداً من كنى عن المواقف وشرحه بما خالفه  
 ولا يخفى على العاقل المصنف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لأعلم له سنداً بخلافه  
 لأثر ذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لا اطلاع مع  
 اطلاعهما بل لانسبة لا اطلاع مع اطلاعهما عتد من ألهم رشده وقد نال المصنف كتابه هذا  
 من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة في باب التبعي على ما عتد اطلاع عليه الشيخ من هذا  
 المقدار العظيم ونحو ذلك بل من شرواً أنفسنا وأما ما نقله عن المواقف وشرحه بخلافه ان المصنف  
 والشارح لم يلتزموا واقفة المواقف وشرحه ولا يلزمه ما وافقته ما في اصطلاحه ما لم تنحصر  
 الاصطلاحات في موافقة ما في المواقف وشرحه فأى محذور في مخالفتها خصوصاً في أمر  
 اصطلاحى قد اشتهر انه لا يجز فيه وخصوصاً ونحن على قطع بان المصنف لم يتدع ذلك بل هو ناقل  
 له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشى له عن الشيخ أبى اسحق على وجه يقتضى ان الشيخ أبى اسحق  
 ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذى جرت عادته  
 بعباده كالمواقف وشرحه ويكتفى بمرابن المساجب وشرحه للفسد وحاشيته للسنة وهذا  
 لا ينبغي أن يورد الاعلى من التزم تقليد هؤلاء وإذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك  
 كما هو معلوم خصوصاً ومن البدعى تمكراً واطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلما رآه  
 عنده لا ورده وبالله المسامحة ان قوله والنصوبات أحوال لازمة اعترضه شيخنا العلامة  
 فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن الدين ان كلاماً الوجوب وغيره يتكلم عن المأذون  
 بان ينصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا يعينه لكل واحد منها ولا  
 يجوزها اه (وأقول) قوله لا كل واحد من الخ ممنوع عنه لا خفا فيه مع أدنى تأمل اذ  
 لا شبهة على عاقل فى أن كل واحد من المأذون لا قسم من أقسام الحسن بمعنى ان الواجب لازم  
 لاحد اقسامه وان المندوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم لتقسيم الباقي فجميعها لازم للجميع  
 الاقسام بهذا المعنى ولا فى ان مجموعها لازم لمجموع الاقسام اذ المجموع لا يشك عن المجموع  
 وكان الشيخ ظن ان المراد ان اللازمة مفهوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول  
 الشارح أتى به البيان أقسام الحسن فانه صريح في توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها  
 لجميع الاقسام على التوزيع أولزوم مجموعها لمجموعها اللزومها المفهومة والاقال لازمة للحسن  
 ثم رأيت الجمال ذكر ما هو حاصل ما ذكره وقال في لزوم الجميع للجميع انه نظير ما مثل به النخلة  
 من قولهم حبذا النخل فصة وهذا اه لكن الشيخ مطلق نظره الاعتراض فيقف عما يقدر  
 اليه منه (قوله قيل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضته ذلك أنها  
 لا توصف بالحسن على القول الاول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول  
 الزركشى وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهى والبهمة فقبه خلاف مرتب على الخلاف فى  
 المباح وأولى بالمتبع وهو الذى اخبره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بتبريحه ومنهم من قال  
 لا يبنى حسناً ولا يقيماً الا بتوجه اليه مدح ولا يذم يذم القبول اه يقتضى ان كلام المصنف

والنصوبات أحوال لازمة  
 أتى بها لسان أقسام  
 الحسن (قيل وفعل غير  
 المكلف) أيضاً كالصبي  
 والساهى والنائم والبهمة  
 فطر الى ان الحسن ما لم يش  
 عنه (والقبيح) قيل المكلف  
 (المنهى) عنه (ولو) كان  
 منه باعنه (بالله يوم) اى  
 به يوم النهى المستفاد  
 من أوامر الذنب كما تقدم  
 (قد نلى) فى القبيح (خلاف  
 الاولى) كما دخل فيه الجرام  
 والمكروه

لا يبعد أنه واسطة وفيه نظر وينال أيضا قوله المهسي على نوعه نحو زناه وسرقته وقته انظر اقسام  
 بعد البعد ذهب أهلنا إلى حسن ذلك قالوا به امتثالا لذلك ثم رأيت قول الرازي في باب الزمان  
 مكتبة الباطنة الماكلة فيمنونا أو صيافنا الجدة خلافا لما في حاشيته قال لأن قوله لا يبعد إنما  
 ليس بزمانا قلنا لا نسلم أنه ليس بزمانا ولكن لا يوجب الحداه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يصيرنا للشرق  
 بين انفعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لأن ما هو دون بقصر نفسه على الأولى  
 في الجلة ومنعته من الثانية وتأديبه عليه اجلة فليتام ولو أن يؤيد بقوله ما لم يمتعه ما لم يمتعه  
 عن نوعه خرج ذلك (قوله أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى) قال الكمال هو الظاهر إذ قد عذر  
 ارادة معناه الاخص بمتقاة التي القبح عن خلاف الأولى بقوله الموافقة فادخله في المطروق  
 أولى اه وقد يقال استنفادة التي القبح عنه وم الموافقة لا يمكن في جعله واسطة اغنى الحسن عن  
 خلاف الأولى لا يستفاد من تشبيه المكروه بالأولى ولا المساواة لأن المكروه أعلى وأغنى  
 بالاقدم لا يكون أدون على ما بقي في محله فكيف يصح قوله فادخله في المطروق أولى أي من  
 ادخله في المنة وم يل الواجب بالاولى واجب الان يراد أولى من عدم ادخله في المطروق  
 أيضا واعمال يجب لا رغبة ما لم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال  
 شيئا الاله لا اله الا الله ومنه على آخر وقوله المدح والذم ليس لازما للحسن والقبح فالمراد  
 ترتب طلب ما أوجبه من ارتضا فترتب المدح والذم محتمل له ما قد قوله كما تقدم الخ ليس بظاهر  
 (وأقول) لا يعني ان المتصور من صريح الماخذ ان الامر بالنساء على الشيء تابع للامر بالنساء  
 الشيء الا ترى الى قوله فانه يسوغ التنا عليه وان لم يمتعه به ثم قوله نظر الى ان الحسنة من ما امر  
 بالنساء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالنساء على المباح لعدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال  
 المباح في الحسن يعني ما يسوغ التنا عليه وان لم يمتعه به ثم انما يحسن عن الحسن يعني  
 ما امر بالنساء عليه صريح فان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالنساء على شيء  
 تابع للامر بالشيء روى هذا فيكون المراد في قوله السابق ويعني ترتب المدح والذم  
 شرعي أن الشيء الحسن بذلك المدح في ما امر بالنساء عليه لكون ذلك الشيء ما امر به  
 بدليل ذلك ترتيب الثواب عليه لانه اغما يكون على المأمورية وحاشية قوله كما تقدم تطهير  
 للمراد بالحسن عدم هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظر الى ان الحسن ما امر  
 بالنساء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن أن الحسن والقبح يعني ترتب المدح والذم شرعي فاهم  
 نظروا فيه الى ما ذكره ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالته على ما تقدم حتى يشكل بان  
 ما تقدم لم يصر فيه بذلك حتى تقع الحوالته عليه كما طنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف  
 الحوالته على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالته باعتبارها ولم لا يمكن في الحوالته ارادته ويكون  
 تنبيه على ارادته بل قد يمنع حصر الترتيب في التزويح خذ اعما ياتي عن المستند في قوله وبهجة  
 القدر ترتب أثره فيصيح على قياسه أن يراد هذا الفعل المدح والذم متى ترتب على الحسن والقبح  
 بمعنى انه ثبت وجد كما في تاسع الحسن والقبح وان لم يوافق فرض التامح واليسأل  
 (قوله والامكان يمنع الترك وقد فرض جائز) أي وذلك اجتماع التخصيص وجواب يمنع ذلك  
 لأن الذي ياتي الوجوب هو واد الترك مطلقا لا جواز وقت العذر فقط كما هو المراد عندنا أكثر

(وقال امام الحرمين ليس  
 المكروه) أي بالمعنى الشامل  
 لخلاف الأولى (قبحا) لانه  
 لا يلزم عليه (ولا حسنة) لانه  
 لا يسوغ التنا عليه بخلاف  
 المباح فانه يسوغ التنا  
 عليه وان لم يمتعه به على أن  
 بعضهم جعله واسطة أيضا  
 نظر الى ان الحسن ما امر  
 بالنساء عليه كما تقدم في أن  
 الحسن والقبح يعني ترتب  
 المدح والذم شرعي (مسئلة  
 جائز الترك) سواء كان جائز  
 الاله على أم يمتعه (ليس  
 بواجب) والامكان يمنع  
 أنترك وقد فرض جائز

الفقهاء فما ذكرنا لا يلزم كونه سائر الترتيب وقت العذر وغير جائز الترتيب سائر الأوقات أو نقول في  
 غير وقت العذر وليس هذا اجتماع التقيضين لاحتمال وقوع النفي والاثبات وفي قول المشرح  
 الآتي ويجوز أن الترتيب لهم لعذرهم إشارة إلى ذلك ويمكن أن يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة  
 وقد يدفع التناقض بأن شرطه وهو اتحاد الجهة منتف هنا كما أومأ إليه المشرح في تقرير دليل  
 المخالفة اهـ (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة في التتبع ثم هو أي الوقت سبب  
 لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم وهو وقت الحكم على شيء ظاهر فكان هذا  
 أي الشيء الظاهر وهو الوقت سببها أي لنفس الوجوب بالنسبة إليها ثم لفظ الأمر بالملة  
 ما يجب بالاجتناب المرتب للحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الأمر سبب الوجوب  
 الاداء والغرض من نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء  
 الثاني هو لزوم تقرير الذمة عما يتعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فإذا اشترى شيئاً يثبت  
 الثمن في الذمة أي ويثبت في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل  
 الوجوب وأيضاً القضاء واجب على المذمى عليه والتام والمريض والمسافر والاداء عليهم  
 عدم الخطأ وبالللقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتاً ويكون سببه  
 أي سبب نفس الوجوب شيئاً غير الخطأ وهو الوقت اهـ وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ  
 قال في التلويح يريد ان هذا وجوباً وجوب اداء وجود اداء لكل منها سبب حقيقي وسبب  
 ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء  
 عليه الحقيقي تعالى الخطأ بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه  
 الحقيقي خلق الله تعالى وادائه وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجيبة  
 ببلوغ شرائط التأثير هي لتكوين الفعل بالزمان وهذا معنى قول نحو الاسلام وإلهذا  
 أي واسكون الوجوب خبر ان الله تعالى بالإيجاب لا بالخطأ كانت الاستطاعة مقارئة للفعل  
 اذ لو كانت قبله لكانت ام مع الوجوب وهو جبر ولا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف  
 ان المعبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فمعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في  
 بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة  
 سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة  
 الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اهـ وقوله والشرق  
 بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال في التلويح اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على  
 اختلاف اعتباراتهم في نفسه يربيع الى كون الفعل بحيث يتحقق تاركه الذم في العاجل  
 والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى أنه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل  
 وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الا مع من الاداء والقضاء فإذا  
 تحقق السبب وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء  
 وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من بعض أو نومه أو شغوه ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان  
 ارتفاع المانع وحينئذ افتروا ثلاث فرق فذهب الجهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء  
 بناء على ان المعبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجمله لا سبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب  
 الصوم على الحاضر  
 والمريض والمسافر) لقوله  
 تعالى فمن شهد منكم الشهر  
 فليصمه وهو لا يشهدون  
 ويجوز أن الترك لهم أعذرهم  
 أي الحاضر المانع من  
 الفعل أيضاً والمريض  
 والمسافر اللذين لا يمكنان  
 منه ولأنه يجب عليهم القضاء  
 بقدر ما قام لهم فكان المأني  
 به بدلاً عن الغائت



وعلى هذا ~~يكون~~ فعل النائم والمخاض ونحوهما قضا وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى  
 لا يكون فعل النائم والمخاض ونحوهما قضا لعدم الوجوب عليه بعد ابل الإجماع على جوار  
 الترتلز بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انه عا د السبب وسلاحة العمل وتحقق الأثر لولا  
 المانع ويسمي وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا التعبير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية  
 وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب والوجوب الادائي في العبادات المدنية وبعضهم  
 ذهب الى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم مازع في المرق اه وقوله وحينئذ افترقوا أي على  
 تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتقاء المانع كما في الحوائث المسروبة وقوله وليس  
 ذلك التعبير عبارة أي لانه ليس الامضاء الحقيقية لان مرادهم بتحقق الزوم تحقق لزوم  
 الاداء لولا المانع فإذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع  
 فيكون عين ذهابهم ولا يصح عنده هذا البعض من الفرق الثناين بتأثر الوجوب الى زمان  
 ارتفاع المانع كذا في الحوائث المسروبة أيضا واذا افترقوا فاذل الاول الذي حتى علمه  
 المصنف يوافق المذول عن المرقه الاولى التي هي الوجه وبكون الوجوب قد تأخر الى زمان  
 ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء به ذلك لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير  
 التلخيص انهم لا يثبتون وجوب انه عا د السبب وقضية تقرير التلخيص من حيث أجاب من  
 جهتهم عن دليل أكثر السقها بان وجوب القضاء اعمية وقف على سبب الوجوب وقال في شرح  
 تعريف القضاء السابق تمثيلا لما سبق له من مقتض من غير المسند ذلك كما في قضاء النائم الصلاة  
 والمخاض الصوم فانه سبق مقتض لسعل الصلاة والصوم من غير النائم والمخاض لانهما  
 وان انعقد سبب الوجوب أو انتدب في سقته الوجوب القضاء عليه ما أو نديه اه ما اه  
 لان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقد السبب فالاول معنى على ثبوت الخطية  
 حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر ~~لكن~~ السابق الى انه هم من قصر فهم انهم  
 لا يريدون وجوب انعقاد السبب ثبوت الخطية حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذي  
 ترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحاح قد علم ان  
 المخاض غير مخاطبة في الحال فقد قال الترمذي في شرح المذهب اجمع المسلمون على انه لا يجب  
 على المخاض الصوم في الحال ثم قال الوجه وريست مخاطبة به في زمن الحبض واعا يجب  
 القضاء بما رجح به وذكر بعض اصحابنا وجهها ان مخاطبة به في حال الحبض وتؤمر بتأخير اه  
 ويوافق هذا الوجه ما لا الحسن من أكثر الفقهاء والركن عن المذهب نقله الشيخ ابى  
 حامد حدث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني في كتابه الاصول ان مذنية انه يجب عليهم  
 أي المخاض والمرضى والمسافر في الحال الا انه يجوز لهم تأخيرها الى زوال العذر ومع ذلك  
 قد يعبرون بأنه يجب عليهم وجوب انه عا د سبب راءه قال شيخ الاسلام في شرح منجه بعد ان في  
 وجوب الصوم على المخاض ونحوها وجوب به على السكران والمغنى عليه والمخاض ونحوها  
 عندهم غير وجوب به عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الاصول لوجوب القضاء عليهم  
 كما ساق ومن ألحق بهم المرتد في ذلك فقد ساء فان وجوب به عليه وجوب تكليف اه فالتلخيص  
 كيف حل التعبير بالوجوب على وجوب انه عا د السبب حتى لا يخالف ما قرره ولا من في

الوجوب فانه صريح في انهم لم يريدوا بوجوب انه قاعد السبب المخاطبة حال العذر والا كان  
 مناهيا لذلك التقي فلا يكون ذلك الحمل مقيدا لا يصح أن يكون أو راد بيقى الوجوب تقي وجوب  
 الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصريح في مذهبه كما تقدم عن التورى وجنبه  
 يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا  
 الا لتغيره بارة لانه على هذا ليس تغيير عبادة بل تغيير معنى الالهم لأن يريد بالفرقة الثالثة الوجه  
 المحكي في كلام التورى السابق عن بعض أصحابنا لكن بشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب  
 السبب على المخاطبة حال العذر فليست أم وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمل على القول  
 بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذي نقله التلويح عن بعض الخنفية ويوافق الوجه المحكي  
 في كلام التورى المذكور ولكن بشكل حينئذ الجواب الاتي في كلام الشارح كما سأتأني  
 الاشارة اليه وأما ما يأتي عن الامام فلا مناسبة في القول عن الفرقة الثانية فليست أم (قوله  
 وأجيب بان شهود الشهم الخ) قال شيخنا العلامة يعني ان وجوب الصوم له سبب ومافع ولا  
 يتحقق الا بوجوبه وسببه وانما مافع وهو العذر والمذ كورنا لاستدلال الآية على الوجوب في  
 محل العذر غير صحيح (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين  
 الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع  
 انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يزيد ذلك ان المعسر اذا اشتري مثلا في ذمته يتحقق  
 أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلا يمكن عذره الذي هو الاعسار انما عمن أصل الوجوب  
 فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء  
 الخ) فيه بحث من وجهين أحدهما شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل  
 الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر القاتل يدل على ان القضاء يدل عن  
 القاتل وكونه يدل عنه يدل على ان القاتل واجب كبده والالم يكن بدلا بل مقتضاها وهو  
 اشكال حسن والثاني ان قوله في الجواب لا على وجوب الاداء يقتضي أن أكثر الفقهاء  
 يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب  
 ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع  
 تأخر وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء في  
 قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور وأصغر كونه بقدر ما فاتهم  
 المشعر ذلك بيدلية فاصل الجواب لانهم ان كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف  
 على سبق قضى الوجوب بل يكفي فيه سبق ادراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز ان يكون مجرد  
 ادراك سبب الوجوب ممكنا لكون القضاء بقدر ما فاتهم بالبدلية اذ يكفي في تحققها انه كان  
 يجب لولا العذر لا بد لني ذلك من دليل وعن الثاني بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متأخرا  
 الى زوال المانع بمعنى انه يجب في الحال أي مخاطب وبلزم أن بوجوب الفعل عند زوال  
 المانع وبانه اشارة الى منازعتهم في الفرق واتالافه قل من الوجوب الا بوجوب الاداء وقد  
 نازع في التلويح في الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب  
 هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان

وأجيب بان شهود الشهم  
 موجب عند انقضاء العذر  
 لا مطلقا وبان وجوب القضاء  
 انما يتوقف على سبب الوجوب  
 وهو هنا شهود الشهم وقد  
 تحق

للفعل معنى مصدر ياهو الايقاع ومعنى حاصل بالصدر وهو الحالة المخصوصة فلزم وقوع تلك  
 الحالة ونقص الوجوب وزوم ايقاعها وانما وجهها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء  
 وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب لزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء  
 فالوجوب في كل منهما خاصة قلتي آخر فهذا وجه افتراقه ما في المعنى ثم انه ما يقتضيان في الوجود  
 أما في الدليل فكافي صلافة التام والسامى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة  
 التي هي الصلاة والصوم لازم لتطرا الى وجود العيب وأهلية العمل وايقاعها من هؤلاء غير لازم  
 لعدم الطلب وقيام المانع وأما في المال فكافي النفس اذا اشترى الرجل شيئا بدين غير مضاف  
 اليه بالنعين فإنه يجب في الشئ ضرورة امتناع البيع بالدين ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة هذا  
 حاصل ككلامه وقوله ان لا يزيد لزوم وجود الحالة المخصوصة عقبة السبب لزوم  
 وجودها من ذلك الشخص كالمسافر والمريض مثلا فلزم وقوع الله حل الاختيار من  
 الشخص بدون لزوم ايقاعه اليه ليس بمعقول بل ولزم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع  
 وبهذه كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان ازيد وجود تلك الحالة في الجملة فهو ما ذهب اليه  
 وهو والشافية من ان الفصل قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص والمحال  
 على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ايقاعه اليه فلم يثبت وجوب بدون  
 وجوب الاداء فتبين من فرق بتمسك التعبير عنه فان المعذور يلزم في حال قيام العذر ان  
 يقع الفعل بعد زوال العذر لأدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يزوي الفاعل بعد المطالبة  
 ولا يلزمه الا ايقاع الاداء الى الحال فلو لمكان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في  
 زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء المزمع في زمان مخصوص لم يكن بعينه اه لكن ما يجب  
 عن النظر باخيار الشئ الاول ومنع قوله فلزم وقوع الله حل لان ما ذكره كما يكون غير  
 معقول أو غير مشروع لو كان المضمود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه في تلك الحالة وليس  
 كذلك بل القصد دلزم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صريحه أيضا في آخر كلامه  
 وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع موقوف لانه كتبوا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما  
 اذا زال العذر في وقت ما لم يمتدح بعد الوجوب المزمع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت  
 بذليل انه لا يأتي بالتأخير في الاول بل في الثاني اه (وأقول) لا يخفى ان الله لا يشار في الشئ  
 الاول الى امر من أحد فاما انه ان ازيد يلزم وجود الحالة المخصوصة عقبة السبب لزوم وجودها  
 من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص  
 بدون لزوم ايقاعه ليس بمعقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقبة السبب أي قبل  
 زوال العذر متعلقا بكل من المزمع والمضد والثاني انه ان ازيد يلزم وجود الحالة المخصوصة  
 لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان المزمع هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان  
 الوجوب الملائم بعد زوال العذر وبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فأما الامر الاول  
 فقد اشار اليه بقوله ان ازيد يلزم الحالة المخصوصة عقبة السبب الخ لعل ان عقبة أي قبل زوال  
 العذر متعلق بكل من المزمع والمضد وأما الثاني فقد اشار اليه بقوله وبعد أي بعد تلك الحالة  
 التي هي حالة العذر رأى بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وسيقتضيه العلامة ان يدفع

قول الجيب بل المقصور لزوم وقوعه بعد زوال العذر بأنه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أى فى أنزل  
أزمة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول  
اذا أريد الوقوع حال العذر وجوده اذا الوقوع بغير ايقاع تمتنع الا ان يقولوا بوقوع  
التكليف بالحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع  
وقوله لانه كتبه المصنف ان ادب وجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع  
حينئذ أى فى أقول أزمة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو مع عدمه لم يثبت انفراد  
أحدهما عن الآخر (فان قلت) فانما تمتنع معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول  
فى الدين المؤجل فإنه لازم ولا يلزم ادائه قبل الحلول أو المطلبية (قلت) لزوم الاموال اوسع من  
لزوم العبادات بدليل ان المال قد يلزم من لم تأكل للغطاب بوجه كالصبي الذى لا يعزو الجحون  
فانه لو انك شئما تأكل به فى خدمته لان ثبوت الاموال فى الذمة تلبس من قبيل التكليف بخلاف  
العبادات ليس الفصد منها الا التكليف والامتحان فلا يتجه ان تغتلق وتثبت الا فى ذمة من  
كل تأكله لها اثمهم ان الخطاب بخلاف أصحاب الاعدا واداءهم تأكلهم أو تفقده أو عدم فهمهم  
الطلب (قوله لا على وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان وجوب الاداء ان  
اريد به الوجوب فى الجملة أى أعم من الوجوب على الفاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله  
والإلخ وان اريد به الوجوب فى حق الفاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى  
حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما  
منى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدرا كالمسبق له وجوب  
مطلقا ١٠ (وأقول) جوابه بانخبار الشئ المنانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على  
السبب الخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف الخ اضافى الى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفسخ  
على الفاضى بل يكفى فيه ادراك السبب الوجوب وانما قصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء  
الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان لم يدرك السبب لا يجب عليه  
القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد يمتنع الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لا بدرك السبب  
كالوهم العذر بجميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ ملغى مع وجوب القضاء على من ادرك  
السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وان لا يتوقف الاعلى ادراك السبب لان القضاء  
دارمه وجوده او عدمه بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد وجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك  
السبب وقد متنى بان عم العذر بجميع المطلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر  
حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قوله ما استدرا كما  
المسبق له مقتضى مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق مقتضى  
ما يشمل سبقه بالامكان معنى انه لو وجد مكلف حال عن المنع خو طيب ولا يخفى انه لا بد من اعتبار  
ادراك السبب من البلوغ والعقل فليتام (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال  
الكوراني ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب التحريم  
كتحصيل الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشافعيين فليس كذلك لان الصوم عزية ولا فطار  
بهضمة وان اراد ان الشئ عابا له الافطار لعذر بالشئ فليشترط ككلامه زيادة فائدة ١١

لا على وجوب الاداء والا  
لا وجوب قضاء الظاهر مثلا  
على من نام جبع وقتها لعدم  
تحقق وجوب الاداء فى حقه  
لتفطنه (وقيل) يجب الصوم  
على (المسافر دونها) أى  
دون الحائض والمرضى  
لقدرة المسافر عليه وبغير  
الحائض عنه شرعا والمرضى  
حسب الجملة (وقال الامام)  
الرازي يجب (عليه) أى  
على المسافر دونها  
(أحد الشهرين) الجائز  
أو آخره فانه ما أتى به  
فقد أتى بالواجب كما فى  
تحصيل كفاية العيين

(وأقول) ماذا كره بعض الشافعي وهو الحق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر  
فوجب عليه صوم أحد الشهرين أما الشهر الحاضر أو شهر آخر أو يومين ما في به كان هو الواجب  
كما قلنا في الكفارات الثلاث اه بحروفه تردده فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين  
التصوير العجيب والتساهل الغريب وما أورد عليه لا ينافيه لأن كون الصوم عزية  
والامطار رخصة لا ينافي تخيير بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم  
الذي هو عزية هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والطلب للظني) قال الزركشي تابع فيه  
الشيخ ابا حنيفة فقال لا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر ياتر بلا خلاف والقضاء به زواله  
واجب بلا خلاف قلت لكن هل يجب بالصوم الجديد وبالامر الاول هذا فائدة ونقل ابن الرفعة  
ظهور قائلته في وجوب التعرض للاداء والقضاء في الشبهة اه كلام الزركشي وزاد المصنف  
في شرح المباح فائدة أخرى فراجع اه وقديهم عماتله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا  
بعد رمضان كان اداء عند الامام وهو المتأخر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن  
رايت في بعض الهوامش التسوية لبعض العلماء استشكل قول الامام بانه لو كان من  
الواجب الخ لم يكن أحد الشهرين اداء والاخر قضاء اه وقصده ان كون الاخر قضاء محل  
اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاقل لكن صرح قول  
الشارح هنا بوجوب القضاء الخ وظاهر ما عرف شرح تعريف القضاء اه لانه (قوله لان ترك  
الصوم حالة العذر ياتر اتفاقا) قال في التلويح قوله ولاداء عليهم اعدم الخطاب فان قيل فيدعي  
أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء الواجب واما بالامام ورده قلنا به الشرع وتوجه  
الخطاب وبلزم الاداء كما في الواجب الخ في الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين  
اه (قوله والاصح ليس المتدوب مكانه) فان قيل هل ترك المتدوب اكتفاء بما له بالخلاف  
فيه من قوله الاتي ومن ثم كان التكليف الراجح مائة كفاية لاطلعه خلافا لافاض كان ترك المكروه  
وخلاف الاولى اكتفاء بما له بالخلاف فيه من ذلك أه ولا فائدة بالذكري كالمتدوب قلت  
اه لى الخامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المتدوب بخصوصه ولم يرفع بينهم في خصوص  
المكروه وخلاف الاولى قد تصرف عليهم باقرادهما بالخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل  
هل عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه اخضره ذات كرهها جازين لتحسن الاشارة  
بقوله ومن ثم الخ الى اولهما لانهم اجتنبوا كالأصل ولوجههما كانت الاشارة الى بعض الجملة  
وليس يستحسن (قوله أي من مناهوه ان المتدوب) قال شيخنا العلامة لم يدركه في ذلك  
المباح كما هو ظاهر ولان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له في العدول عن التعريف بالطلب اليه  
بالايجاب اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعاً فانه  
لو كان المباح مكلفاً به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفاً صحيحاً لكونه حينئذ غير جامع  
لغروح التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف  
بالمباح قطعاً وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فادخله فيما ذكرنا من ثبوت قطعاً  
وبما بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من العدول عنه والعدول اليه وان كان له  
مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضعيف المصدر وقد تقدمت

(والخلق للظني) أي مباح  
الى الانتقادون الحق لان ترك  
الصوم حالة العذر ياتر اتفاقاً  
والقضاء بعد زواله واجب  
اتفاقاً (وفي كون المتدوب  
ما موراه) أي معنى بذلك  
سقيمة (خلاف) سبق  
علي ان أم حريصة في  
الايجاب كسيفة افعل فلا  
يسمى ووجه الامام الرازي  
أوفى القدوس المشترك بين  
الايجاب والندب أي طلب  
الفعل فيسمى ووجه  
الامام أي أما كونه ما موراه  
بمعنى انه متعلق الاخر أي  
صبيحة افعل فلا نزاع فيه  
سواء قلنا انها مجاز في  
السلب أم حريصة فيه  
كالاجاب خلاف يأتي  
(والاصح ليس) المتدوب  
(مكلفاً وكذا المباح) أي  
الاصح ليس مكلفاً به (ومن  
ثم) أي ومن هنا هو ان  
المتدوب ليس مكلفاً به

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسيحان من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا  
 العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمندوب عنه لا تعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام  
 البعض عكسه الخ والكلام قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان  
 البناء على العكس الخ وأقول لاشبهة لما قل في صحة كل من الامر من قاته بقرب على انتفاء  
 التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يقرب على صحة التعريف بالمذكور  
 تعريفًا جامعًا مانعًا انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما ما وأن العكس  
 احسن والسيد المصنف قد ذكر ان بينهما تلازمًا فيصير تعريض كل منهما على الآخر كما  
 لا يخفى اه وقد يرجح صريح المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ماسلكه قد يخفى وقد يتوهم  
 منه من صنيع غيره فارتكبه تقيها على صحة فليتنامل (قوله فعنده أي القاضي المستدوب  
 والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف به ما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب  
 القاضي ان التكليف بطلب ما فيه كفاية لان في الذنب طاب القتل وفي الكراهة خلاف الأولى  
 طلب الترتل فاطالب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فاقبح مع ظهور ذلك من قول  
 الكبريائي ما نصه ونقل المصنف عن القاضي أي يكره الباقي في انه يقال المندوب والمباح مكلف  
 به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهم  
 بقرول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المتبعة في معرض التقسيم لان كون  
 الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحريم عملا سريته ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام  
 الثلاثة اذ ربما نسبت به على من لا تحقيق عنده ولا يظن به هؤلاء الاثمة ان يعتقدوا ان المباح  
 والمكروه يلزم به المكاتب أو بطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يتناول أحد هـ ما  
 اه وفيه أوهام لا يخفى منها نسبت به الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومنشأ  
 ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلنا لتجبر معاني كلام المصنف المحقق الخ في ذلكا كان خيرا له  
 ومنه ان زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذي  
 نقله انه مكلف به وكأنه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره ومنه ان زعمه ان بعض الشارحين  
 زاد المكروه مع ان هذا ليس زائدة به بعض الشارحين بل هو داخل في الطاب في قول المصنف  
 لا يطلبه خلافا للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب القتل لقوله خبرته  
 بالمكاتب بل وباصل هذه المسئلة فاقم الاتية تقديم هذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث  
 قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا وكون المصنف بأعذرة نقول هذا الفن خصوص العزيرة  
 والغريبة ومنها التاويل الذي ابداه فان فساد مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها  
 توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الاثمة ان كلاما من المكروه والمباح  
 ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تأويله الفاسد بالارد وانما معناه بالنسبة  
 للمكروه كما لا يخفى على عاقل فاضل ان المكروه مطلوب الترتل فقد كلف بتركه أي طاب  
 تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترتل وأما المباح فقد  
 صرح الاستاذ بنفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما صرح بذلك  
 قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحة من التكليف على معنى اننا قلنا اعتقاد اباحته ورد بان

أي من أجل ذلك (كان  
 التكليف الزام ما فيه كفاية)  
 من فعل أو ترك (لا طلبه)  
 أي طلب ما فيه كفاية من  
 فعل أو ترك على وجه الزام  
 أو لا (خلافا للقاضي) أي  
 يكره الباقي في قوله بالتأني  
 فعنده المندوب والمكروه  
 بالمعنى الشامل لخلاف  
 الأولى مكلف به ما كالأوجب  
 والحرام وزاد الاستاذ أبو  
 اسحق الاسفراييني على ذلك  
 المباح فقال له مكلف به  
 من حيث وجوب اعتقاد  
 اباحته تنبها للاقسام والا  
 فغيره مثله في وجوب  
 الاعتقاد (والاصح ان المباح  
 ليس بجوئس للواجب) وقيل  
 انه جئس له

العلم يحكم المباح خارج من نفس المباح واعتذرنا المقترح عليه بان الاباحة لا لازمة واجب  
اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفه فاطلق عليه النعم من  
التكليف لاجل الملازمة اهـ فمع قصر صريح القائل بجرايد واعتراض غيره عليه ثم الجواب  
كيفية هم من كلامه للمعنى المذكور ثم قولنا ويل فاسد بارد بحالها فانه لم يعتذر  
المقترح وبما يجري في غير المباح الا ان يجاب بالاستغناء عنه في غيره فليتامل (قوله لانها  
ما ذون في نعمها) قال السكندر الاذني بالمعنى اعني كون المباح جنسا للواجب حوالا استدلال  
بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق الشيء على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اهـ  
(واقول) جوابه اما اولها فاستلزمه الشارح هو مقدمهم واما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح  
هو الاذني المذكور ولانه استدلالا بشرط كما في الاذني في فعله ما مع استحسان الواجب بقوله  
المنع من الترك ولا يعني ان حاصل هذا ان المباح اعم لانه اذا شارك الواجب في الاذن المذكور  
واسا زعمه بما ذكر كان هو اعم منه والاعم من شيء بالضرورة بصدق عليه وعلى غيره واما آخر  
الشارح هذا الطريق لا حريين اهـ الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف بصحة ما يظهر  
مدعى الخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف بصحة ما يظهر  
في الاحتراز عن ذلك وان كان في تقرير دليل الخالف مع حصول المقصود وجماد كره ولعل اعم  
دقائقه التي خفيت على المعترض هـ والثاني التوطئة لمقابلته قوله واخص المنع بقوله فلما  
واخص المنع وجبت فالكمال اما ان يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك الاذني بحسب المعنى كما  
هو ظاهر كلامه واما ان يدعى انه لا فائده للعهد من النصريح وقد ظاهرا الدفاع كل من ماله  
درا الشارح (قوله فلا خلاف في المعنى) قال شيخنا العلامة حاصلة اثبات معنيين للمباح والمسمى  
يقطع به المنطوق كلامهم ان الخلاف وادعى على المباح بمعنى الخيرة وانه لا معنى له غيره قال العبد  
الى آخر ما حكاه عنه مما وافق ما دعاه وعشيه بقوله وما قاله الشارح بقضى الى ان قول المصنف  
والاصح غير صحيح اهـ (واقول) جميع ما ذكره مما يتبع منه من شبهة التساهل والاقتصار على  
مراجعة العبد ووطئه المحصول والاصول وكلام اهله في بابه او انه يتبع بحالته ما فيه وكل ذلك  
مما لا يليق بالعاقل فضلا عن القاضل وكما استدرك الاغنية على العبد وكما فاته من الأصول  
وهو ما لا ينبغي على من لم يحظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس قاطبة والمسمى  
يقطع به المنطوق كلامهم ان الخلاف وادعى على المباح بمعنى الخيرة فمورد الاذني ان كان  
الواجب ان يقول المنطوق في كلامه بافرااد الغدير الرابع للعبد فانه لم يفتقر كلام غيره كما يقطع  
به ما وقع فيه راهد الميسر لاجل كلامه هـ والثاني انه كيف يسوغ لعاقل ان يدعى قطع المنطوق  
كلامهم بان خلاف العبد وادعى على المباح بمعنى الخيرة مع طه وراسته ذلك فانه لا يتصور  
تركب الواجب من الصيريرين القسمل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العبد ولا يتصور  
خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك رده انقباضا فان  
قلت عذر في ذلك متابعة العبد قلت اما ولا فانه ضد لم يدع القطع المذكور واما قال ظن  
قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيصور ان يكون مراده ان فلتنسم ما ذكره بحسب  
ما ظنه واما ثانيا وليس كلام العبد مما يتبعه بخصوصا مع اشكاله ونصريح غير يتبع لانه

لانها ما ذون في نعمها  
واخص الواجب بقوله  
المنع من الترك قلنا واخص  
المباح أيضا بقوله الاذن  
في الترك على السواء فلا  
خلاف في المعنى اذ المباح  
بالمعنى الاول أي الماذون  
فيه جنس الواجب اتفاقا  
وبالمعنى الثاني أي الخيرة  
وهو المسمى وغيره جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور قول الاصفا في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير  
كلامه على نحو المذلول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح  
المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به المأذون مع  
عدم المنع من الترك فلا شك ان يكون نوعا مائلا للواجب فلم يكن جنسالة اه وقول الزركشي  
مانصه ويجوز ان يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي واجعا الى هذه أيضا فان بعضهم  
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالخبر فيه لم يجعله جنسا ومن فسر بالمأذون فيه جعله  
جنسا اه فنامل تعبيرا لامرهما في الحق قائمه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا بخلاف الحق  
وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصرف صحيح نقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف  
مع الانقصار على مراجعة العدة في امر مشكل لا تصح نسبة مظاهر للعلة مع نص صحيح غير  
العضد عن يمينه في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه  
ولا حول ولا قوة الا بالله وأما قوله وانه لا معنى له غيره فمأبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب  
العلامة القرافي في شرح المصنوع مانصه وفسرنا الاباحة بتقي الخرج عن الاقدام على الفعل  
فبندرج فيها الواجب والمنذور والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفصيل  
المقدمين والثابت في وارء السمة وانما فسر هاجم سوى الطارقين المتأخرون اه فهذا نص  
قاطع على اثبات مانفاه التسخي وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بقبوله مع انه لم يرد  
في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تعالى ابن الحاجب فاجب مع ذلك لمباغة الشيخ  
نحو وصامع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب  
وأتباعه وأما قوله وما قاله الشارح بقضي الخ فيجب ان يكون سموا فاحشالا لان حاصل ما قاله  
المصنف جعل الخلاف لفظيا وهوذا قطعنا لا يفتي الى ما زعمه ولهذا كثري كلام أهل سائر  
القانون كتابية الخلاف مع التصحيح وبيان انه انطلي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع  
أحد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعترض به ولم يزمه ان يكون قول  
المصنف الا في والخلف لفظي فمأبطل التصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به أيضا وكذا  
كل ما ذكر المصنف فيه أن الخلاف لفظي بلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا  
كل ما وقع من أمثال ذلك في سائر الكتب وسائر القنون بلزمه أن يكون ما ذكره وفيه من كون  
الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان  
ما ذكره السكرواني في هذا المنام بمنزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)  
قال السكال ومن تبعه يومهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول)  
ان كان محذوره هذا الايهام مجرد نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدها وهذا الضمير فيه  
اذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصاً اذا ترتب عليه  
فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وسبب فاعترض  
ذلك ليس الامن قبيل التغيير في وجوه الحسان وان كان محذوره ايهامه الاتحاد محل الخلاف مع  
فساد اتحاد فلا أثر له الايهام للقناع بانه يقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في  
عدم الاتحاد محل الخلاف فنامل (قوله أي واجب اذا ما من مباح الا ويتحقق به تركه لم يرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (انه) أي  
المباح (غير ما موبه من  
حيث هو) فليس بواجب ولا  
منسحب وقال السكالي انه  
ما موبه أي واجب اذا  
ما من مباح الا يتحقق  
به تركه حرام ما يتحقق  
بالسكوت تركه لفظي  
وبالسكوت تركه القتل وما  
يتحقق بالشي لا يتم الايه  
وترك الحرام واجب وما  
لا يتم الواجب الايه فهو  
واجب كما سبقت في المباح  
واجب ويأتي ذلك في غيره  
كال McKrow



أقول إيضاح ذلك أن المراد الوجوب الخفي بمعنى أن الواجب في تركه الحرام هو ذلك المباح وغيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الأمور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لأن حيث شئ منه ولا ينبغي أن يكتفى النفس عن الحرام لا يتصور تحققه الوجودي من الأمور المتنافسة له فبقية زيد مثلا لا يتصور الكف عمنه إلا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلّم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلّم أو مندوبا أو واجبا أو مكرها فليكون ذلك السكوت أو التكلّم الحرام أو المأكوف وهو مأمور به ومنه مأمور به باعتبار جهتين فظهر أن كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح وغيره إذ لا يمكن تحقق ذلك الكف إلا بالتلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف إلا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر أنه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشئ مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلب ذلك لكن إذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون تابا بالترك الواجب وإن لم يأتهم وحينئذ يتحقق المباح منسكبا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتي في مسئلة لا تكلف إلا البذل لا تكلف به في الهسي الاتهام عن المنهية عنه إلى أن قالوا قيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في الهسي مع الاتيان عن المنهية عنه قصد الترك لما متلا لا يقترب العقاب إن لم يقصد والإصح لا وانما يشترط حصول التواب اه يقتضي أن الإصح لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب إليه ما يقتضي اعتبار القصد فكانه خالفه فيه وإذا عرفت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله السكّال ونقله عن البرماوي وإشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم أنه يمكن التخصيص عن دليل الكعبي بأن يقال لا سلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في الهسي كما هو الرابع وهو فعل معارضا لافعال الوجودية التي هي أفعال الحرام ولاختفاء في توقف الكف على القصد ولا في أن الكف عن الشئ فرع شطو بالبال وداعية النفس له فنسكت جوارحه عن الحرام وغيره أو سكتها في مباح أو غيره من غير أن يخطأ بخطيئة الحرام ولا داعية النفس إليه لم يوجد منه كف فلا يكون تابا بالترك الواجب وإن كان غير آثم اكتفاء بالاتقاء الأصلي في سقه وقد ظهر أن اجتماع الترك الواجب أعمى الكف وما يفرض من قبله مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاق لازم ويؤاذا اجتماعا لموصوف بالوجوب هو الكف لا مائة أو منه من العمل بالمباح وغيره وهذا أحسن ما يخلص به عن دليل الكعبي كما ذكره البرماوي في شرح الفقه وقد أشار إليه شيخنا في تحريره اه وذلك لأنه لا يظهر أن كلامه الكف مع القصد إليه وأخطأ به بالبال والانتكاف من غير قصد ولا خطو بالبال اتيان بالواجب وأنه لا يتصور تحققه إلا بالتلبس بشئ من المباحات لذلك الحرام فلم يفتقر كل منهما في تحققه على ذلك التلبس وما ذكره من المستدعات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا ينبغي على التامل وقوله فقد ظهر إلى قوله اتفاق لازم وإن أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص مأموره من مباح أو غيره فهو مبطل لكنه غير محل النزاع

اذ جعله كما علم لما تقدم ان مامعه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البذل حتى يكون  
 الواجب أحد الأمور علمه وغيره مما يمكن ان يكون معه أو لا وان أراد به الاجتماع على التخيير  
 والبذل فلا نسلم انه ظهر مما قرره هذا الذي زعمه من ان هذا الاجتماع اتفاقاً للزوم بل ولا يصح  
 هذا الزعم في نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبية مناقض لاتفاقه الذي لا يتحقق الا باحداً تلك  
 الأمور فبما من من اتفقاها الحاصل بالكف عنه تحقيق أحد الأمور ولزومه لذلك الاتفاق وعدم  
 امكان تحقيق ذلك الاتفاق بما يدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجوداً أحد  
 الأمور ومن القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما  
 حيث لم يثبت ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجمله فقد انقض  
 انما احاقوا بان كلف النفس عن الغيبة منسلاً لا يمكن تحقيقه بدون التلبس بشئ من منافيات  
 الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكلف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب  
 الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفسك كعدم ذلك الكلف بان يتحقق ذلك الكلف بدون  
 ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم ان مجرد ذلك لا يثبت للزوم لم يقدح هذا بل يكفي توقف تحقيقه  
 عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالمرصوف بالوجوب هو الكلف  
 لا بما يقارنه الخ ان اراد الموصوف بالوجوب اصالة فلم وليس محل النزاع أو مطلقاً فهو ممنوع  
 منعاً وافصحاً بل كالأهم موصوف بالوجوب لكن الكلف موصوف به اصالته وما قارنه موصوف  
 به لانه مقدمة ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام  
 وقال قوله لا بما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لامتناع تقوم الماهية به صليان معاندين  
 أو فصول متعانة ومن ثم امتنع ان يكون للشئ ميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور  
 على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان تقوم بجواز الترك يحكم كونه مباحاً وبالمنع منه يحكم  
 كونه واجباً واخفاً في تعانده جواز الترك والمنع ويجب بانه ان اراد امتناع التقوم المذكور  
 باعتبار واحد فسلم ولا بد انما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فيه فهو ممنوع على ان  
 هذا من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول النسخ في فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجباً  
 أى من حيث عموم امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع  
 أحد الخلاف ذلك وبالجمله ففهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الأمدى ولا خلاف  
 عنه أى عما قاله الكعبى الابن ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة المهمة على  
 أصول الاحصاء وغاية ما لم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرنا لكان المنسوب بل الحرام اذا  
 تركه محرم آخر واجباً وكان يجب ان تكون الصلافة اعم على هذه القاعدة عندنا اذ انزلها  
 واجباً آخر وهو محال فكان جوابه انه لا يمنع من الحكم على الفعل الواجب بالوجوب والتحريم  
 بالنظر الى جهتين كفى الصلافة في الدوام المغصوبة ونحوه وبالجمله وان استبعد من استبعده  
 فهو في غاية الغموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيري حله اه ثم قال شيخ الاسلام  
 ورد مذهب أيضاً بانه يلزم منه ان يكون كل انتفال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجباً وهو  
 خرق للإجماع اه ويجب ان لا يلزم من مذهبيه وجوب أحد المذكورات على المبدل من  
 حيث توقف تركه الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليست امل فظهر ان في هذا الطريق الذي

فقه من البرماوى وشيخه في كونه ملصقا بقرائن الاصل كونه احسن ما يخلص ولا يبعد ان هذا هو السبب في ضرب الشارع مفعلا ذلك ومثبه مع ظاهر كلام المصنف ان المباح من حيث وليس واجب ومن حيث ما عرض له واجب أى على التصير للبدل كما تقدم فليشمل واذا علمت ذلك لم يزل خطأ الكرواني في قوله ما نصه وقال المصنف والحلف للفتن وللهذا قدمه بقوله من حيث هو احترازا من الاسترام المذكور وليس بشئ لاننا انسلم انصاب المباح بالوجوب في صورة وقد سبق تحققة وما ينقل من ان قول المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلطا لان استرام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعا لا ترى انه لم يترك الاباحة امرا شرعا كان الاسترام بجعله بلا تفاوت اهـ وذلك لانه قد بان بما لا من بعده على عقل وتفهيم الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتصير فيكون واجبا كذلك وأما لاحظة كونه شرعا ولا يدخل في ذلك كما لا يشتهر على ذى قنصل في التاميل (قوله والحلف لعلى) يصح رجوعه للمستثنين وكلام الشارع لا ينافي ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذ هي انتفاء المحرم) قال شيخنا العلامة أى الاتم وهذا الحد لا يطرأ لصدقه على المكروه والمنذور مع ما به من تعريف الاباحة التى هى افعال بالانتفاء الذى هو افعال اهـ (وأقول) أما قوله لا يطرأ فهو بناء على تفسيره المحرم بقوله أى الاتم ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اليوم أو أراد التعريف بالاعم ~~ك~~ انتفائه الاقدمون وأما قوله مع ما به الخ فهو مجرب لان هذا امر اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الاصل على الاعدال لانه على الذى ومن قبيل الافعال ثم لا يخفى ان الشارع ما زال لهذه العبارة عنهم ولا يتعلق بشئ سميها (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الاباحة شرعية اذ الشرع ما يشوق وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذ هذا الدليل بعينه جارى تحت الاباحية من الاحكام الاربعة اذ هي ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالاعتقل مستمرة بعده كما مر اهـ (وأقول) عبارة العنصر الاباحة حكم شرعى خلافا له من المعنوية فانهم يقولون المباح ما اتفق المخرج في قوله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعبارة ونحن نتكران ذلك الاباحة شرعية قال المولى سعد الدين خطاب الشارع بذلك فافترا اهـ وقوله ونحن نتكران ذلك الاباحة شرعية قال المولى سعد الدين فان قيل من اعتقد ان الاباحة لا يلزم ان تكون حكميا شرعا وانما اتفق قبل الشرع فكيف يتقدم في دعواه اسكار كون ما اتفق المخرج في قوله وتركه الاباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية انما بالشرع بل المستعملة في الشرع بمعنى تتكران ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فارجع التراجع الى ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المخرج في الفعل والترك ادخاها بالشرع ذلك اهـ وبه ينظر والمدقاع اعتراض الشيخ لانه يشاء على ما فهمه من ان المراد بالشرع هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعملة في الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة في الشرع الخ فالماضى ان التراجع في المراد بالاباحة المستعملة في لسان الشرع فان له اعمتين أحدهما الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع انتفاءا والثاني تحريم الشارع بين الفعل والترك فاختاره اهل المراد منها في لسان الشرع المعنى الاول والثاني وأما بقية الاحكام فليس لها

(والحلف للفتن) أى راجع الى الانتفاء دون المعنى فان الكفى قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير ما مور به من حيث ذاته فلم يختلف غيره ومن أنه ما ورد به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وقوله لا يضافه في ذلك كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (أن الاباحة حكم شرعى) اذ هى التفسير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كعبه من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتملة لا اذ هي انتفاء المحرم عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمرة له (و) الاصح (أن الوجوب) لئلا (اذا نسخ) كان فال الشارع نصحت وجوبه

معينان حتى يختلف في المراد منهما في لسان الشرع فلهذا قول الشيخ اذ هذا البديل جار بعينه  
 في غير الابطاحة وما يناسب ذلك ورحم اليه نسبه. فقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد  
 الاختلاف في ان الابطاحة ثابتة بالشرع وبالعقل لم يفتحه نسبة ذلك اليه منهم فان تحكيم العقل  
 مشهور عن المعتزلة من غير تعقيد بعضهم فتأمل. وبعثه تقريره بظهور التمسك لما في تقرير الكوراني  
 في هذا المقام وأنه يجوز عن المقصود (قوله بقي الجواز) أقول بقاء الجواز بمقتضى التسخ  
 لا ينافي انه قد يمنع العمل به عندنا ما رضى اذ غاية بقاء الجواز ان يكون كدليل عورض بما  
 يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل  
 آخر لا من مجرد التسخ. هذا ان لم يثبت ان التسخ له وجود باوجوازالا فلا يرد ذلك مطلقا وأما  
 قول الكوراني وقد عدل من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع  
 الاجزاء والقاتلون ببقاء الجواز بعد التسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم التفتيش اه فقيه  
 مانه وقد قل السعد في شرح التسمية عن الشيخ في التفتيش ان المطلقات المستعملة في العلوم  
 كليات فليست اهل (قوله ولا راد ذلك قال أي عدم المخرج) قال شيخنا الاملاء اي ولا راد ان  
 الجواز الباقي هو الاذن في الفعل بما يقوّمه من الاذن في الترك قال ذلك ولا يخفى على ذي لب ان  
 الكراهة يصدق على عدم المخرج دون الاذن في الفعل والترك لانها منهي ومن ثم كان المكروه  
 من التخيير المعروف في التهيئه عنه دون الحسن المعروف بالماذون فيه كما مر جميع ذلك نكف  
 بصرح ان يراد احدى العبارتين بالآخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذي لب صحة التجوز ورفوعه  
 وشبهه وانه لا يجزئ فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بأنه لا يبلغ من  
 الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعان يراد على وجه التجوز بالاذن في الفعل والترك عدم المنع منهما  
 على سبيل التعميم وان يجهل علاقة هذا التجوز بالماذون فان عدم المذ كور لازم للاذن المذ كور  
 وان يجعل قرينته التفسير المذ كور أي قوله أي عدم المخرج لان الظاهر المتبادر من المخرج  
 هو الاثم فالتفسير بعدم الاثم دل على ان المراد بالاذن في الفعل والترك انتفاء الاثم عنهم فاقول  
 الشيخ دون الاذن في الفعل والترك فلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن في الفعل والترك ما هو  
 ظاهره امكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التعميم وهذا  
 قطعاً صادق على الكراهة اذ لا يمنع فيها على وجه التعميم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى  
 العبارتين بالآخرى قلنا هذا الجواب للقطع بأنه يصح ان يراد احدى العبارتين بمعنى مجازي هو  
 موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد احدى العبارتين بالآخرى أي بمعنى الاخرى بهذا الطريق  
 فانه يصح قطعاً ان يراد بهذا أسد معنى هذا اجتماع وفي هذا ارادة احدى العبارتين بالآخرى فتد  
 ظهور انه لا اشكال في صحة ما ذكره من واجبه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن في الفعل  
 والترك على عدم المنع المذكور بحقيقة عرفية أيضاً وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر  
 منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافي ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن لما ذون الخ لانه مبني  
 على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أوالكراهة قديقال انه يقتضي دخولها  
 في الجواز المبين بقوله من الاذن في الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويجب ان لا يدخلها  
 اذ الاذن في الشيء تجوز به اه والظاهر ان مراده بقوله تجوز به عدم المنع منه على سبيل التعميم

(بقي الجواز) له الذي كان  
 في ضمن وجوبه من الاذن  
 في الفعل بما يقوّمه من  
 الاذن في الترك الذي خلف  
 المنع منه اذ لا قوام للجنس  
 بدون فصل ولا راد ذلك  
 قال (أي عدم المخرج)  
 يعني في الفعل والترك من  
 الابطاحة أو التمدب أو  
 الكراهة بالمعنى الشامل  
 ثلاث الاولى

وان ذلك استعمال آخر لا ذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرق حقيقي او مجازي  
 على ما بيناه فليست امل (قوله اذ لا دليل على تعيين احدها) او ردينا العلامة عليه سواء الوجوب  
 وأقول بما يصف السؤال ويقوى الجواب ما قرره من ان الذي قد يوجهه الى المنع والقد  
 جميعا (قوله) - مسألة الامر بواحد من أشياء واجب واحد لا يعينه - فيه أمران - الاول قال  
 الزركشي موضع المسئلة اذ اشعر التغيير بنص فان شرع بغيره كغيره المستحب بين المما والطر  
 والتغيير في الحج بين الافراد والجمع والقران فلا مدخل في المسئلة لكن الما يوجب جعل التغيير  
 بين المما والطر جرمته اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقيد هذا بذلك من حيث الخلاف في أصلها  
 وأما من حيث ما قرب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجه عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان  
 عمله اذا جاز الجمع بين الكل اه أي بخلاف ما اذا لم يجوز مثله قبل ذلك بشو له الجماعة استعدوا  
 للامامة بعدهم والامام على المكلفين نصب واحدهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما  
 ذكرناه الوجه من عدم التقيد هو الذي يظهر وأنه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون  
 ضابط المسئلة معقود الواسع بواحد من أمورين أو مبرورين ثبت التغيير بين ذلك بنص أو لا  
 اذ لا وجه لفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سياتي في قول المسنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا  
 لغيره من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره وصرح  
 عليه بأنه من قبيل الواجب المخرج كما سياتي مع ان هذا التغيير لم يثبت بالحق وان تفرع فيه لان ذلك  
 المنازعة ليست من جهة عدم كون التغيير منه وما كما يعلم مما سياتي وحينئذ في ذلك تغيير من  
 اشتمل عليه طاهر يخص بين الاجتماع بينهما واسته ما نالت طاهر يثبت كما ذكرته من سراج  
 منهاج الحق ومنازعة بعضهم فيه لا الدفات إليها ولا يثنى ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء  
 حيث يتوهم عدم صدقه على ما قدمناه اذ لم يرد به الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الأصل أو  
 المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمر انعبد الحق  
 يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما طوعوا عليه من التثنية بالية الكثارة ليس فيه أمر سريع - والثاني  
 أنه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجاب فيتحدا الموضوع والمعمول ويجاب باننا سلم  
 اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد الماه في الظاهر من أشياء والمعمول مقيد بالواحد متا  
 لا بعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد منهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه  
 في الواقع فتغايروا فاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه ومنه فصح حل  
 الامر في عبارته على النفسى ولا يتعين حله على النفسى (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله  
 بوجوب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بأنه يوجب على المبالغة حيث جعل ايجاب  
 موجبا أرعى على حالي بوجوب على معنى يستلزم أو يثبت أي ايجاب واحد من أشياء بكونه أمر  
 يثبت ايجاب واحد لا بعينه وهذا يظهر عدم تعين حل شيئا العلامة الامر في المتن على التقنى  
 بقرينة قوله بوجوب للتأخذ الموضوع والمعمول فليست مع ان هذا الحمل قد لا يختص من  
 الاشكال لان التقدير بحققت اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد  
 لا بعينه متما ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله  
 قلنا فاحل الامر على النفسى ونحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد منهم) أي في الظاهر فيصاح

اذ لا دليل على تعيين احدها  
 (وقيل) الجواز الباقي  
 بمقتضى (الاباحة) اذ  
 بارتضاع الوجوب ينتفى  
 الطلب فثبت التغيير (وقيل)  
 هو (الاستصحاب) اذ التصديق  
 بارتضاع الوجوب انتفاء  
 الطلب الجازم فثبت الطلب  
 غير الجازم وقال العزالي  
 لا يثنى الجواز لان نسخ  
 الوجوب يجعله كأن لم يكن  
 ويرجع الامر الى ما كان  
 قبله من تحريم وابطاحه أي  
 لكون الفعل مضرر أو  
 منفعه كما سياتي في الكتاب  
 الخامس (مسئلة الامر  
 بواحد) ٢٤٨

كل الاقوال الاثنية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام في شرح المنهاج انما يقيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينهما من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابها بل هو كالاعتقاد كالمسوق وليس كلاما مقيد واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المختارة فلذلك قيد بقوله المعينة ليعين صورة المسئلة اه وقوله المعلومة التمهيدية (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعيين بما به يتميز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تاني هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعين هنا المعلومة والتزوا هذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أي نوعها لا بشخصها لان المعين بالشخص انما يكون بعد وقوعه في الخارج اه لكن يجبه ان يقال أي نوعها أو بشخصها اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالخخص كاعتق هذا العبد أو تصديق هذا المداد أو هذا النوب فليتام (قوله بوجوب واحدا لابعينه) أي حيث كان لا وجوب كما هو ظاهر فان كان للتدب كان المندوب واحدا لابعينه وكذا يقال في التكرار في مسألة التحريم الاثنية وهذا كله في غاية الظهور لا يفتني الزوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينهما) فيه أمران ١ الاقل انه شامل للمواظي كما في اعتق هذا العبد أو ذلك العبد أو ذلك العبد والمشكل كما في أية التكفارة خلافا لما وقع لبعضهم ٢ والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذا المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منها فليتام اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أي الواحد منها لابعينه القدر المشترك بينهما ولا يخفى على ذي لب خصوص ما من له المام بكلام الائمة في هذه المسئلة ان قولهم المذكور وليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لابعينه القدر المشترك بينهما ضرورة فتحة في هذا المفهوم في كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينهما وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فتقوله ليس واحدا منها ان أراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس يصح لما تقر رجلا الامر بصدقه عليه لذي لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققة في كل منها وصدقه عليه مشتركا بينهما وان أراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصح به قوله بل كل منها واحد منها فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كالاشبته على من حضر له اذ ليس مرادهم الا مفهوم الواحد منها كما تقرروا وكما سماه في النص صريح به متكررا في كلام السيد لاذنه فكان منشأ الاشكال اشتباه مفهوم الشيء بمصدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحد هاهنا هو ما أمر كل بصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يقص الا في ضمنها فاذا انعلق به الوجوب والخير فقد تعلق به جوارز الترك وعدمه وكانه قيل أو جبت عليك أحدها أو جرت الترك أحدها وليس هذا الايجاب والخير بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان ايمافعات جاوزت ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفاً بجوارز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البديل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس الخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى متشعرا انما المنع الخير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالمصلاة

(من أشياء) معينة كافي  
كثارة العين فان في آياتها  
الاصرية للثبوت قدسيرا  
(بوجوب واحدا) منها  
(لابعينه) وهو القدر  
المشترك بينهما

وأكل الخبز الخ اه وقال أين ذلك الحق الذي يشتهرون الذي يجب وهو الواحد الماهم اعني  
 هذا المشهور بالكلية بحقيقة اذ لا يجوز تركه البتة والتغيير اعناه في كل واحد من المعينات  
 وان كان كل واحد منهم يتأذى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم  
 احدهما بما قلنا معنى الواجب الخيرة انه خبري نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى افهامهم من هذه  
 العبارة بل معناه الواجب الذي يشرى افراده الى ان قال فان قلت هذا التصديق يدل على ان  
 الواجب الامر بالكلية وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر بالكلية  
 امر جزئي مطابق للاستماع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت ما ذكره هناك فهو مفهوم  
 به علم والواجب بالترق بين المصلحة والشر المتشتر لا يتم لان مفهوم الشر المتشتر امر كلي فان  
 كاد هو الواجب ظهرت المسافة بين الكلامين وان كان الواجب ماصداق عليه من الجزئيات  
 فاما وجهه او بعضه او كلاهما فادح فيما ذكره من التصديق وعدم التثبت في هذا المقام فانه  
 من مزال الاوهام اه بئى انه هل المراد بالمفهوم المكي الذي ذكرناه الواجب هو الكل المتعلق  
 او الكل الطبيعي والذي ينافر الذي (قول في ضمن أي معين منها) هذا لا ينافي ما تقدم عن  
 السيد من ان الواجب الامر المكي لا الجزئي خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب  
 القدر المشترك لان حيث تعينه في بعض افراده لكن التعيين من ضرورة تحت نفسه وتفسير  
 ما يأتي ان الامر بالكلية لا للضرورة وبغيره لكن المرعى ضرورة في المأمورية (قوله  
 لانه المأمورية) أقول فيه اشارة جوت اوردته بصيغة الحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب  
 في كلام السيد من ان الامر بالكلية امر جزئي الخ وقد اوردنا العلامة هنا كلاما عن  
 العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحدا منها  
 كما مر اه وقد عانت بطلان دعوى هذه المسافة لان الواحد منها هو كلي هو القدر المشترك  
 بينهما كما سبق ايضا بحال لا يذ عليه العاقل (قوله في كتاب بضمها فواب بفعل واجبات الخ)  
 بشيدان اختلاف بين هذا القول والاول منوى وقيل انه انطوى وقد وضع ذلك شيخ الاسلام  
 في حاشيته (قوله لان الامر يتعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة سائمه فرس موضوع المسئلة  
 ان الامر بواحد منهم من اشياء معينة اه (وأقول) اما اولنا فقد اشارنا شرح الى ذلك بقوله  
 قلنا ان لم ذلك أي ان الامر يتعلق بكل منها بحصوه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع  
 ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهاذا القيد ان يمنع المسافة اما بان الامر  
 بالواحد الماهم لا ينافي كون الامر بكل واحد حصوه لان الواحد الماهم لما كان مشتركا بينهما  
 جاز ان يكون الامر به امر بكل ماصداق عليه فقد صرح ان الامر بواحد منهم من اشياء أي  
 بالقدر المشترك بينهما لا ينافي وجوب الجميع بل وان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة  
 الى تعديقه بكل فرد من افراده كما تقر وتطير ما قبل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم  
 الموضوع على وجه يسرى الى كل واحد من افراده واما بان المراد ان الامر بواحد منهم  
 بحسب الابارة والضرورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من مظاهر العبارة والضرورة  
 تفرض ان الامر بواحد منهم بحسب الصورة لا ينافي ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان  
 سلم المسافة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما طهره من الحكم فليست

في ضمن أي معين منها  
 لانه المأمورية (وقيل)  
 يجب (الكل) في كتاب  
 بضمها فواب بفعل واجبات  
 ويعاقب بتركه اعتقاد ترك  
 واجبات (وبسطة) الكل  
 الواجب (بواحد) منها حيث  
 اقتصر عليه لان الامر تعالى  
 بكل منع الجحوصه على وجه  
 الاكتفاء بواحد منها قلنا  
 ان لم ذلك لا يلزم منه  
 وجوب الكل المرتب عليه  
 يذكر (وقيل الواجب)  
 في ذلك واحدهما

(قوله ان يجب ان يعلم الامر بالمأمورية) فان قلت لم علل كون الواجب معينا عند الله أى يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور بفعل التعيين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل بالضرورة بوجوب العلم (قلت) لان المطالب الذى هو كون الواجب معينا أعنى التعيين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكتفى في شروته بمجرد لزومه للعالم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا في غاية الظهور بآدى تأمل (فان قلت) لكن قوله الا فى بل يكتفى في علمه به الخ بخلاف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى ما ذكره لان معناه بل يكتفى في علمه أى الذى يجب ان يكون بقرينة ما صدر به واصر الله انه مما لا يرتب فيه ذواب واذا علمت ذلك فهو لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال علم ان القائل بالضرورة يرى التعيين لازما للعلم وجب العلم أم لا ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفي قوله بل يكتفى في علمه رجوع الى ما حققناه والالتقال في وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعيين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكتفى بالتعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعيين للعلم لا يكتفى في شروته أعنى ثبوت التعيين بطورا ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف الازم عليه كما هو منه المعترض بل لتوقف اثبات المطالب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لقاهر ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علمه الشارح بانه يجب ان يعلم الامر بالمأمورية وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وان لم ينشر بذلك الى ما ذكره فلا أثر له فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعيين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعيين اذ لم يلزم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بانه كان ينبغي ان يجعل الازم وجوب التعيين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة في هذا الرد المتعارفه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجوبه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لان العلم وجوب العلم يستلزم التعيين بل يكتفى فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعيين لازم للعلم كما قد يصرح بارادة ذلك قوله وفي قوله بل يكتفى في علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعيين اذ اصح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يخالف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضا به بالاضحة على ما مر عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب ان يعلم الامر بالمأمورية لانه طالع ويسمى طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذلك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر في التظا هو بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الامر بالمأمورية ان يكون معينا عنده بل يكتفى في علمه به ان يكون مقبلا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لقبز أحد المعينات المهم من غيره من حيث نعتها



هو مجموع والمرغوبة في قوله والاشكال موعدة لان مراده بقوله بل يمكن في علمه الذي تقدم انه  
يجب بديل صدر كلامه عن هذا الكلام متعلق بالصدور وترتيب عليه فعملك بالتأمل ولتم ذلك  
نقد الخويلات فتم المتبين على أساس وان كل لا يتن على الجرد على التقلد فلا يعني ان تتألف  
الشارح أحق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لانه انما هو الاثار والاشكال الشارح  
ليرد على ما ذكره كما هو معلوم ان المطلاع على ما قرر في قوله وقيل هو أي الواجب في ذلك  
ما يختاره المكلف قال شيخ الاسلام عني الواجب عند الله ما يختاره المكلف بشرط ما ذكره  
بعد من ان الاقوال غير الاول متشعبة في اني ايجاب واحد لا يعينه مع كون القول بانه مع  
ما قبله من تفاريع القول بان الواجب واحد مع عند الله كما افاده كلام العبد وغيره  
وان اوجهم كلام كثير كالسفسف خلافه هذا او كلام الشارح فيما يأتي في تحريم واحد لا يعينه  
بقتضى موافقة الكثر انتهى وأشار الشكل الى شغل (وأقول) ما ذكره غير ضروري ولا يحتاج  
اليه ولا يحتاج التصديق عليه من تفاريع القول بان الواجب واحد مع عند الله وعدم  
جعله كذلك والمصنف غير متأله ضد وغيره من صفات التقلدات واعاوصف  
ما قبله بانه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضا يعي عند الله باختيار المكلف لان ذلك يوجد  
فيه ظاهر النعيب وهو حصر الواجب في حصة بعينه بخلاف هذا (قوله) وما يذكره كما  
في الامرين فيه نظر فظاهر ان قد تكون المفسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها  
فلا يمنع تحريم واحد منها لا يعينه ان يذكره أي واحد منها اتقني المفسدة اوف تركه للجميع منها  
دون ترك كل واحد منها فلا يمنع ايجاب واحد منها لا يعينه اذ فعل أي واحد منها اتقني  
المفسدة فادراك المفسدة في الفعل والترك لا يتوقف على التعبير بالمعنى الذي ادعوه ولعل  
هذا في غاية الظهور ومن رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال مانصة وتحقيق هذا  
الكلام اعماج ان المشتغل على الحسن المشتغل الواجب هو واحد ما لا يخص من كل منها  
فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب واحد على الالهام وانما قصدوا القرار من لتأويلهم ان  
بعضهم واجب وبعضها ليس بواجب واه لا يجوز والتجسير بين الواجب وغيره اه فلنستأمل  
(قوله) وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب الغير في شرح المباح للشيخ الامام تبا  
غيره مع اذ اباغ قسيران صيرة فالمعقود عليه قسيران لا يعينه بمعنى القدر المشترك بين اقتراف  
الصيرة وقالا انهم لم ياكل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعدي انه كعتق  
الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشتري واحدا من الاقوال انه كان معينا بل يعينه به بعد  
الهامه وكذا اذا ادعت المرأة ان تزويجهما من كفاين واجب من أحدهما كالتعدين اما  
اذا طلق احدهى امرأته أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص  
للتطلاق والعقوبة واحد مع فاذا اختار تعين ما يختاره اه وقد يقال قضية ما تقدم في مسئلة  
بيع القسرين صيرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصيرة لو تلفت الاصاغا كان هو المبيع  
سواء كانت معلومة الصعا أو مجهولة والوجود والقدر المشترك في ذلك الصاع الان النقصان  
موقوفين المعلومة والمجهولة في ذلك فلنستأمل (قوله) لتخير المكلف (الح) فيه اشارة لما تقدم  
عن السيد من ان الواجب بالحقبة لا تخير فيه وذلك لا يضرب في التسمية بالواجب المحير لان

(وقيل هو) أي الواجب  
وقد (ما يختاره المكلف)  
فدع من أي واحد منها  
بان يشله دون غيره وان  
اختلف باختلاف اختيار  
المكلفين للامتناع على  
انتمسح من عهدة  
الواجب بأى منها يدل قلنا  
ان خروج به عن عهدة  
الواجب لكونه واحدا  
لا تنص صراحة للقطع  
بامتواء المكلفين في الواجب  
عليهم والاقوال غير الاول  
المعتلة وهي متفقة على نفي  
ايجاب واحد لا يعينه  
كفهم تحريم واحد لا يعينه  
كما سبق لما قالوا من ان  
تحرر الشيء أو ايجابه لما  
في فعله أو تركه من المسئلة  
التي يدركها العقل واعا  
يدركها في المعين وتعرف  
المسئلة على جميع الاقوال  
بالواجب المحير لتجسير  
المكلف في الخروج عن  
عهدة الواجب بأى من  
الاشياء يشله وان لم يكن  
من حيث خصومه واجبا  
عندما

(فان فعل) المصنف على قولنا (الكل) وفيه اعل على قوابله وقابله وادنى كذلك (فقبل الواجب) أى المناب عليه نواب الواجب الذى هو كتاب سبعين مندوباً أخذنا من حديث رواد ابن خزيمة والبيهقى فى شعب ٢٥٣ الايمان (أعلاها) نوابا لانه لواقصر

عليه لأثيب عليه ثوابه  
الواجب فطمع غيره اليه  
معاً أو من تبلاً ليقصده عن  
ذلك (وان تر كها) بان لم  
يأت بواحد منها (فقل)  
وعاقب على أذناها عقابان  
عوقب لانه لو فعله فقط لم  
يعاقب فان نسأت فتعاقب  
الواجب والعقاب على  
واحد منها ففعلت معاً أو  
مرتباً وقيل في المرتب  
الواجب تواباً أولها فتعاقبت  
أو نسأت لتأدى الواجب  
به قبل غيره ويناب ثواب  
المندوب على كل من غير  
ما ذكر الثواب الواجب  
وهذا كله مبنى كثر على  
ان محل ثواب الواجب  
والعقاب أحدهما من  
حيث خصوصه الذي يقع  
نظر التأدي الواجب به  
والتحقيق المأخوذ مما تقدم  
انه أحدهما من حيث انه  
أحدهما لمن حيث ذلك  
الخصوص والاكتان من  
ذلك الخبيثة واجبا حتى  
ان الواجب تواباً في المرتب  
أولها من حيث انه أحدهما  
لأمن حيث خصوصه وكذا  
يقال في كل من الزائد على  
ما ينأى به الواجب منها انه  
يأب عليه ثواب المندوب  
من حيث انه أحدهما لمن  
حيث خصوصه (ويجوز  
تركه في أي معين منها وله فعله  
عنه فبهما (وهي كالخبر)

أى والمسئلة كمثل

الواجب الحريق فيما يتقدم

فيما دى قتال على قياسه انتهى

عن واحد منهم من أشياء

معينة فحول لانتقال الحكم

او الذين أو البيض يحرم

واحد منهم الا بعينه بالعنى

السابق وقيل يحرم جميعها

فيعاقب بعلها عقاب قتل

بشر مات ويناب بتركها

امتثال الاواب ترك محرمات

ويستقر تركها الواجب

ترك واحد منها وقيل الحرم

في ذلك واحد منها معين

عند الله تعالى ويستقر تركه

الواجب بتركه أو ترك غيره

منه أو قبل الحرم في ذلك

ما يجتاز المكلف للترك

منها بان يترك دون غيره

وان اختلف باختلاف

اختيار المكلفين وعلى

الاول ان تركت كلها

امتنالا أو فعلت وهي

متساوية أو بعضها أخف

عقابا وثوابا فقبل ثواب

الواجب والعقاب

في المتساوية على تركه وفعل

واحد منها وفي المتفاوتة

على ترك أشدها وفعل

أخفها سواء أعتلت معا

أم ضربتا وقيل العقاب

في المرتبة على فعل آخرها

ما وثبت أو تساوت لارتكاب

الحرام به ويناب ثواب

المتدبيب على ترك كل من

بذلك الطريق غاية الامر انه منع من جهة اعلى معناها الا سلب ما منع لكن هذا لا ينافي انما  
طريق لما ذكره لا يتحقق على ذى عقل فضلا عن ذى فضل حسن هذا التفسير وظهور ومطابقته  
للمقدم ودومته يظهر ان الكوراني لم يرد في هذا المقام بعد خطته في فهم المقصود مع ظهور  
على التغيير في يسره الحان حيث قال في قول المصنف وقيل لم تر بة البعة مانصه اشارة الى  
منع من جهة المستقلة تقرير ما كنتم ادعيتم ان الهى عن واحد لا بعينه جائز وهو كسنته  
المختبر ولا يستقيم قياسكم على ذلك اذ في المختبر ورد الامر من الشارع بذلك وفي الهى لا ورود  
ثابته من الشارع فكان ولا دل عليه البعة اذ لم يجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى  
ولا تطلع منهم انما أو كروا النصر لكل واحد لا لآخر لا بعينه وهذا الكلام منهم في غاية  
السطوة اذ الكلام في المواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الاجماع مستند  
صرفه عن ظاهره لا معنى صحيح اه قائل ما اشغل عليه هذا الكلام الزك من فساد المعنى  
فاما قوله اذ الكلام في المواز لا في الوقوع فلا يتحقق فسادته وبخلافه لقول المصنف وقيل لم تر بة  
البعة الصريح في ان هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد المواز كما تقدم بيانه وكان منشا  
خطئه من بان ذهنه الى قول المصنف ولا يجوز تحريم واحد لا بعينه مع غفلة عما في الكلام فيه  
وهو قوله وقيل لم تر بة البعة الصريح في الاختلاف في الوقوع كما نقرر وما قوله وما قاله بعض  
الشارحين يعني المحقق المولى الى قوله حاله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العذر من الناس من ومنه • ويشكر الله طم الماء من سقم •  
وقد علمت حسن ما قاله المحقق المولى ودقته بما لم يدر عليه لكنه لما جنى على الكوراني ولم  
يقدر على مطعن فيه لم يرد على النقل الباطل والبهان الذى ما تحت من طائل كما لا يخفى على  
قائل • واما ما يشبه من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهو التحريم القياس فهو محرم  
لم يقصد بذلك الاحالة ما احتاج الى ما هناك في الفروع والاحكام السابقة كما نقرر المحقق المولى  
(قوله مسئله فرض الكتابة مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحديث لا يناول مطلق الفرض  
ولا يطرده وقد يجاب بان النقل الى القاعلى في الكتابة وقع التقييد بتركه وفي مطلق الفرض  
وقع تركه التقييد به ولا صدق على نفسه اه (وأقول) يجاب أيضا بوجهين الاول ان المقصود  
بفرض الكتابة عن فرض العين لان مطلق الفرض ايضا على قياس ما يجب به الشارع  
عن ايراد سنة الكتابة وهذا اجراء في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى واما الاعتراض عليه  
الا في مسألتين بيان فساد • والثاني اما لاننا تناولنا هذا المطلق الفرض اذ لا يصدق على  
مطلق الفرض هذا الطلب الكلى أعنى مضمون قوله من غير تنقيب بالذات الى فاعله لثبوت  
الاجاب الجزئى وهو الطر الى فاعله في الجملة في بعض أفراد وقديته سفي في حمل جواب الشيخ  
على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصله اذ الفصل الطاب  
انما يتعلق بفعل كالتصديق لا الحصول اه (وأقول) اما أولا لاننا لم نحصر في قوله انما يتعلق  
بفعل بل في المع ان الاعيان مطالب والتحقيق انه ليس بقول لا يقال انما المطلوب مقدمة  
حصوله لاننا نقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الامر انه انما يصح طلبه والتكليف به  
للشدة عليه بواسطة القدر وعلى مقدمات حصوله على ان ما ادعاه من المحصر لا ينافي تعبيره

غير ما ذكر تركه لثواب  
الواجب والتحقيق ان  
نواب الواجب والعقاب  
على تركه وفعل أحدهما  
حيث انه أحدهما حتى ان  
العقاب في المرتبة على آخرها  
من حيث انه أحدهما  
ويناب ثواب المندوب على  
ترك كل من غير ما يتأذى  
بتركه الواجب منها  
من حيث انه أحدهما  
(وقيل) زيادة على ما في  
التحريم طرف المعتدلة  
(لمزيد) أي بغير ما ذكر  
(اللغة) حيث لمزيد بترقيقه  
من التمسك عن واحد منهم  
من أشياء معينة كما وردت  
بالأمر بواحد منهم من  
أشياء معينة وقوله تعالى  
ولا تقطع منهن أوتاهن وكفوا  
نهي عن طاعتهم ما اجاعا  
قلنا الاجاع المستند  
صرفه عن ظاهره  
(مسألة فرض الكفاية)  
التقسيم السه والى فرض  
العين مطلق الفرض المتقدم  
حده (مهم يقصد حصوله  
من غير نظير بالذات الى  
فاعله) أي يقصد حصوله  
في الجمله فلا ينظر الى فاعله  
الا بالتبع للعلل ضرورية  
انه لا يحصل بدون فاعل  
فتناول ما هو بدني كصلاة  
الجماعة والامر بالمعروف  
ونهي عن المنكر

بالاولى واما ثانيا فاما المطلوب بالذات والمكاتب حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله  
واما تحصيله فلا يقصد الا شعاعا حتى لو تصور حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فغير  
الحصول بدون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أو هم كونه مقصودا بالذات وليس  
كذلك وايضا فاعتبار حصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله  
واوفاقه من اعتبار التحصيل المتعقبي ملاحظة فعله كما يظهر مع التبادل بل وباعتد ذلك من  
الدقائق (قوله في الجمله فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظير ليس  
قيداً من الحد والامكان في- يترصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو  
نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا سناد القصد الى الحصول بشعر مما يقصد حصوله فيلزم ذلك فقوله  
في الجمله معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض منه أو غير ذلك أو مشربه الى أن  
معناه المذكور مستقار من تخصيص القصد بالاستناد الى الحصول (فان قلت) بل أشبهه الى  
أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو عينه لا يلزم منه كما يقتضيه التفرع بالغام (فان قلت) بل معناه  
أهم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاستلزامه عدم النظر المذكور ممنوع فليست أم  
هـ (وأقول) لا يخفى ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وان تكاب التعسف من غير  
ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد فلا يخفى مع ما بدنى  
تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وان تكاب التعسف من غير ادع الى ذلك قوله والامكان  
في حين يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصود الخ قلنا ان أردت بانه في حين يقصد تعلفه  
به كنعاق كل جار ومجرور بعامله سنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر  
المذكور مقصودا الا لا يفهم من العبارة حينئذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله  
ولا يفهم منه ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيادة زيد من غير التفات الى  
عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو وعمر مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جعلت بين قصد  
زيادة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمري ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه  
في حين يقصد وقوع القصد على المجرور وقال العبارة لا تتحمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه  
واغمايتها منهم ان ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنهم ليس كذلك  
كما ترى نعم لو اعان من غير نظر الخ بقوله حصوله لا يمكن دلالة على ذلك اكنه خلاف مدعاه مع انه  
لا ضرورة الى ان كتابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد في الحد والله ليس في كلام  
الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الاتي يخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ  
صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيدا في التعريف ولو صح  
ما ادعاه الشيخ لقال الشارح ويخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يقتض القصد  
بحصوله على قياس ما عسف به الشيخ حيث جعل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصد  
القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف  
ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقر به الجمل الذي لا يخفى فلا التفات اليه ولا تعويل  
عليه واما قوله فقوله في الجمله معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض منه  
أو معينة فنقول سنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعته وتعمقت فيه بل يصح هذا المعنى

وانما لما قبله من غير نظر الخ قيد من التعريف ثم قد يقال الاول ان يقال معناه من غير  
 اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهما ومعينا واما قوله ومشيء به الخ فهو غير صحيح  
 من تعالاهما فيه مع أدنى تأمل اذ نفسه وشمالته لكلام الشارح كما أشار اليه اظهر من ان  
 يخفى واما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يعبر بهذا السؤال  
 بحيث لا يتدفق بالجوابة الذي ذكره وذلك بان لا يكون اشارة الى شيء ما ذكر بل الى عدم  
 اعتبار غير حصول الفعل بالذات ويكون معنى قوله ينصرف وحصوله في الجملة بنفسه حصوله من  
 غير اعتبار ما عداه بالذات وحيث قد تنفر عنه عليه قوله فلا يتناول في غاية الغاية والظاهر  
 المعبر بين الشرع والمشرع عليه على هذا التقدير (فان قلت) أي فائدة في تنسیر الشارح في  
 زيادته على عبارة المستصف (قلت) فيه فوائد منها اني توهم فعل قوله من غير نظر بقوله حصوله  
 حتى توهم ان يكون عدم النظر الى القاعل متوقفا على خلاف المراد بل لا معنى له كما تنقسم  
 ومنها ابيان محتمل زوجه بالذات وبيان ان القاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد ينوهم عدم  
 الاحتراز واما قوله في جواب السؤال الثاني قلت فاستمرامه لعدم النظر المذكور هو  
 فاصاب عنه بان الاكتمال يحصل من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم  
 النظر الى القاعل بالذات فلا كتبه بال حصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاما  
 خلتا كما هو المراد من التوزيع (قوله لان العرض تغيير فرض الكفاية عن فرض العين وذلك  
 حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يخفى في حسنه وصحته من له الماهية بكلام الائمة  
 وقد رافتمهم ولقد عبرني في كلام من يخرج بكلامه في أمثال ذلك لكن لا استحضره إلا ان  
 استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بما هو ان وقد قال السيد في حواشي شرح النجاشية  
 اعلم ان المتأخرين اعتبروا في المعرفة ان يكون موصلا الى كنه المرف أو يكون غير المعرفة  
 عن جميع ماعدا ثم قال والصواب ان المعبر في المعرفة بكونه موصلا الى تصور الشيء اما  
 بالكنه أو بوجه ما سواه كان مع التصور بالوجه يتميز عن جميع ماعدا أو عن بعض ماعدا الى  
 ان قال واما الامتناع عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدواني في حواشي التذويب واشترط  
 الدواني في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء  
 كان وجه مساو أو بوجه أهم أو أخس ثم بشرط في المعرفة التمام ثم أطال في بيان ذلك اه  
 ولا يخفى ان هذه تفصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين  
 ان المعبر في التعريف بكونه موصلا الى تصور الشيء بوجه ما فكيف اذا انقسم الى ذلك كونه  
 غير المعرفة عما قصد تغييره عنه كما في ما نحن فيه وبذلك لم ان الغفلة عن ذلك هي التي أوقعت  
 الكلال في قوله ولا يلزم الجواب من اعتناء الشارح اه حيث أشعر بتوقفه في هذا  
 الجواب وأوقعت شيخنا العلامة في قوله هذا العذر بطرح قوله مهم عن كونه حدا أي عرفا  
 اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ماعدا كما هو بنية تعريفه أيضا بالجامع المانع وبالطرد المتكسر  
 اه وكيف يتدفق قوله اذ هو أي المرف ما يميز الماهية عن جميع ماعدا كما هو قول سيد المحققين  
 وسند المحققين والصواب ان المعبر في المعرفة بكونه موصلا الى تصور الشيء اما بالكنه  
 أو بوجه ما سواه كان مع التصور بالوجه يتميز عن جميع ماعدا أو بعض ماعدا واما الامتناع

وغير فرض العين فانه  
 منظور بالذات الى فاعله  
 حيث قد حصل من كل  
 عين أي واحد من المكلفين  
 أو من عين واحدة كالنبي  
 صلى الله عليه وسلم فيما  
 فرض عليه دون أمته ولم  
 ينفذ ذلك بالحصول بالجزم  
 احترازاً عن السفلان  
 الفرض غير فرض  
 الكفاية عن فرض العين  
 وذلك ما حصل بما ذكر  
 (وزعمه) أي فرض  
 الكفاية (الاستاذ) أبو  
 اسحق الاصفهاني (وامام  
 الحرمين وأبوه) الشيخ أبو  
 محمد الجويني (أنشأ من)  
 فرض (العين) لانه يمان  
 بقيام البعض به الكافي  
 في الخروج من هذه  
 جميع المكلفين من الان  
 المترتب على تركهم له وفرض  
 العين المتأصلان بالقيام  
 عن الان انما يمان به فقط  
 والتبادر الى الادحان

عن الكل فلا يجب وأما قوله بشرية تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يريد لأن هذا في المعرفة  
العام وهو ليس بمراد للمصنف ولا للشارح وأعلى رأى المتأخرين وليس المانع عليه وأوقعت  
الكوراني في قوله تعريف المصنف لا بد له من قد آخر لمصر مائتا وهو أن يقال مهم بقصد  
حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله مع تأنيب الكل على تقدير الترك ولا يدخل فيه سنة الكفاية  
والجيب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عترف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه  
لاختلال تعريف المصنف طردا اه قاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرّر وأما  
قوله والجيب الخ فهو أدل قاطع على تهوّه وفساد قصوره وذلك لأن ذلك البعض من الشارحين  
الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الخلال الخ لم يذكر تعريف المصنف لفرض  
الكفاية المذكور قال ولم يشهد قصد الحصول بالجزء احترازا عن السنة لأن الفرض يتنبه  
فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال في قول المصنف وسنة الكفاية  
كتر فيها وهو أمور أحدها أنهم من حيث التميز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر  
بالذات إلى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذى عقل صراحة هذا الكلام في اعتبار الخلق بأن  
الكلام التعريفي أسقط منه قيد يحصل به التميز عن جميع ما عداه وإن وجه إسقاطه إرادة  
التميز عن شيء مخصوص وذلك حاصل بدونه مع أن تعريفه السنة بما ذكره هو مراد المصنف  
من هذا الكلام وهو ليس بالاعتريف بالمصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعائل أن يتبرى وينسب  
إليه تعريف السنة ويحكي عليه عدم التنبيه وما أكثر ما سجد عدم التأمل واعتقاد التهور  
وعدم الفهم ومن أمثلة الفضلاء «سريع الجواب كثير الخطأ» (قوله وإن لم يتعزوا له فيما  
علت) قال الكمال وتبعوه كأنهم أدهاهم بقصد عليه في كلام الأئمة صريحا والافتقار وقع في  
كلام الشافعي والأصحاب ما يدل عليه فقد قالوا إن قواع الطواف المفروض أصلا لا الجفافة  
مكرره وعلوه بأنه لا يجوز ترك فرض العين لفرض الكفاية إلى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى  
ظهوره في المطالب وإن أمكن أن يصدق هذا التعديل بما هو مما إذا لم يحسن قطع الشيء  
لمساويه إذا لم يثبت عليه وكذا يقال في تعديله الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله  
فيكون حاصله على هذا الاحتفال أنه لا يحسن قطع الشيء للمهودونه ولا مساويه لعدم المزنية  
(قوله لا على الكل خلافا للشيخ الإمام والجهور) فان قيل على قول الشيخ الإمام والجهور  
بما إذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بقول البعض بخلاف فرض العين  
وفرق الكمال بأن فرض العين بقصد تنبيه عين الفاعل ابتلاء به تحصيل الفعل المطلوب وفرض  
الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث إن الفعل  
لا يوجد دون فاعل اه (قوله وأجيب بأن أنهم بالترك لتقوى يتم ما قصد حصوله من جهة تم في  
الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليهم من طرف الجهور وهذا هو الحق بلا شبهة  
أعني أن شرط ثقة بتركه أخرى فلا كلفه فان قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر إلى جواب  
ذلك بقوله ليس الإسقاط عن غيرهم بقوله أوفى من تأنيب غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لأنه قد  
ثبت شرعا ثبوتهم من إسقاط ما على زيد بآداء عرو ولم يثبت تأنيب آسان بآداء آخر اه (وأقول)  
قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا الغياب أي لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الماطقة الأخرى

وإن لم يتعزوا له فيما علت  
أن فرض العين أفضل لشدة  
اعتناء الشارع به بقصد  
حصوله من كل مكان في  
الأغلب ولما روضة هذا  
دليل الأول أشار المصنف  
إلى الظاهر بقوله وقعه  
وإن أشار كما قال إلى تقوية  
بعزوه إلى قائله الأئمة  
المذكورين المفسد أن  
للإمام سلفا عطفيا فيه فانه  
مشهور عنه فقط كما اقتصر  
على عزوه إليه الزوي  
والأكثر (وهو) أي فرض  
الكفاية (على البعض) وفاقا  
للإمام الرأزي لا كفاء  
يحصوله من البعض (لا) على  
الكل خلافا للشيخ  
الإمام وأما المصنف  
(والجهور) في قولهم أنه  
على الكل لا عليهم بتركه  
ويستقطب فعل البعض  
وأجيب بأن أنهم بالترك  
لتقوى يتم ما قصد حصوله  
من جهة تم في الجملة  
لا للوجوب عليهم

قال المصنف ويبدل لما  
استتراه قوله تعالى وتكون  
منكم امة يدعون الى الخير  
ويامرون بالمعروف  
وينهون عن المنكر فذكر  
والله مع الجاهل ومقتضا  
عليهم قال فقوي لهم فانه  
اهل الذمة (والجنازة) على  
الاولى (البعض منهم) اذ  
لادليل على انه معين فام  
به سقط القرص بشبهه  
(وقيل) البعض (معين عند  
الله تعالى) بسقط القرص  
بشبهه وبشعل غيره كاجبة  
الدين عن الشخص بأداء  
غيره عنه

بعينها وحدها كسك ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الاضرار ما زلنا نعلمه  
بهم ما من غير منية لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التأنيب المذكور تأنيب للطائفة بترك  
اخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير مبرم بل كلتا الطائفتين مستورتان في  
احتمال كل أن تكون مكافئة وهذا يعني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المحضر اليه  
فلا يضر انما فاعه بما قاله الحاشي بتقدير عامه وحسنه فالاستبعاد الذي زعمه مد فوع فاما بل  
أقول اذ انما المختار الا في أن البعض منهم آل الحال الى أن المكاف طائفة لا بعين ان يكون  
المكاف القدر المشترك بين العاوانف الصادق بكل طائفة بجميع العاوانف مستوية في تعالي  
الاطالب به او واسطة تعلقه بالتد والمشاركة المستوى فيها فلا اشكال في اتم الجميع (فان قلت) فولي  
هذه اما الفرق بين عتار والمصنف وقول الجهور وما فائدة الاختلاف حسنة فان الخطاب عام  
الجميع على التولين وكذا الاثم عند الترتك (قلت) الفرق أن الخطاب على قول الجهور يقتضي بكل  
واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه  
بالمشترك ومن فوائده اختلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداه على الظن الخ فانه اذا دان من شك  
أن غيره هل قلة لا يبرمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق انه خوطب به بعينه  
انداه على قول الجهور وسقطا عنه الا ان كان قد قبل العير بحسب لافه على قول المصنف وقوله قلنا  
بل هو أولى لانه شتر عا طير الخ يقال عليه ليس الذين تبار ما نحن فيه كليا لا الذين زيد  
واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعاق له بغيره فلذا اصح أن بسقط باء غيره ولم ينع أن ياتم  
غيره بتركه اذ انه بحسب ما مضى فيه فان نسبة الواجب في الظاهر لكلتا الطائفتين من على الصواب  
فان أن ياتم كل طائفة بترك غيره حاله لمق الوجوب بهما بحسب الظاهر واستوائهما مع غيره في  
التعاقى وأما قوله ولم يثبت تأنيب انسان بأداء آخر فهذا لا يطابق البحث اذ ليس الذي تأنيب آخر  
بأداء غيره بل تأنيبه بتركه غيره فالطابق له ان يقول ولم يثبت تأنيب انسان بتركه أداء آخر وسقط  
يخلص منه بأن التعاق في الظاهر مشترك بين سائر العاوانف فليشأمل (قوله قال المصنف  
ويبدل لما استتراه الخ) فيه كلامان أحدهما السكالك قال يجب عنه بأن الآية ونحوها كقوله  
تعالى فاولوا من كل فرقة منهم طائفة الآية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جميعا يشوب بين ظاهر  
قوله تعالى فاناولوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اه وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فاولوا  
فقر قلنا يجب تأويله على المسقط جميعا عين الادلة اه (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة  
المصنف الظاهرة في مطلوبه كالا يخفى للجمع بين ادوين ظاهريه قوله تعالى فاناولوا الذين لا يؤمنون  
بأنه ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشي في الاستدلال به  
فخر وقد استدله القرافي على أن الوجوب متعاق بالمشاركة الخ فلا يخفى ما فيه لانه هذا لا ينافي  
مختار المصنف لانه صامه الله على بعض منهم والبعض الميهم والقدر المشترك ه والثاني لحيثنا  
السلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على في قوله ويبدل لما استتراه ما نصه ثم لا يخفى أن  
كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن  
طلب الفعل هو طلب الفاعل بالتعلل فكذلك الفعل مطلوب بالذات على غير منظور اليه بالذات غير  
معقول اه (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء في آخر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

(وقيل) البعض (من قام به) استوطنه بقله ثم مداه على القلن فعلى قول البعض من ظن أن غيره يشقه له وجب عليه ومن لا فلا  
وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (وبيعني) ٢٥٩ فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير  
بذلك فرض عين بمعنى مثله فى

وجوب الاقام (على الاصح)  
بجامع الفرضية وقيل  
لا يجب اتمامه والفرق أن  
القصده حصوله فى الجملة  
فلا يتعين حصوله بمن شرع  
فيه فوجب اتمامه صلاته  
الختاوة على الاصح كالجيب  
الاستمرار فى صف القتال  
جرما لمساى الانصراف عنه  
من كسر قلوب الجند وانما  
لجيب الاستمرار فى تعلم العلم  
لمن آتس الرشده نفسه من  
نفسه على الاصح لان كل  
مسئلة مطلوبة برأسها  
منقطعة عن غيرها بخلاف  
صلاة الختاوة وما ذكره تبعها  
لأن الزعة فى مطلبة فى باب  
الوديعة من أنه يتعين  
بالشروع على الاصح بالنظر  
الى الاصول أقدمها كره  
البارزى فى التمييز تبعها  
للغزالي من أنه لا يتعين  
بالشروع على الاصح إلا  
الجهاد وصلاة الختاوة وان  
كان بالنظر الى الفروع  
أضبط (وسنة الكفاية)  
المنقسم بها الى سنة  
العين مطلق السنة المتقدم  
حقه (كفرضها) فيها تقدم  
وهو أمور أجددها منهم  
حيث التمييز عن سنة العين  
مهم بقصد حصوله من غير  
ظهور بالذات الى غايله كما تراء

سند بيده مما لا يسع مثله فى مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترديه على  
ذلك زعم عدم المعسولة المذكور ترتيب على غير أساس ويكفي أن طلب الفعل من غير تعين  
الفاعل مع الاكتفاية من أى فاعل كان بل من غير المسكن فيه بعض الاحكام دليل ظاهر فى أن  
الظهور اليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وإن الفاعل لم ينظر اليه الا توقف الفعل عليه وبما  
يقرب المعقولة أنا انقطاع بان السلطان متلاقدا مبرا بلاغ بعض الآء ودرسته من غير أن يشق  
غرضه بالمبلغ الآن حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت وعينه عنده قبل التبليغ بانها  
بنفسه فلو كان المبلغ منظارا اليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ وإذا قل هذا فى  
الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير مقول من غير القول (قوله)  
وقيل البعض من قام به (قال شيخ الاسلام هذا من تفاريج القول قبله وان أوههم كلامه  
ككتبر خلافه اه (وأقول) لما يتفاوت الحال بين كونه من تفاريج ما قبله وكونه مسقلا  
مع ظهور الفرق بينهما كان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القائمة لم يفت ذلك  
ولم يعد مثل هذا الابهام اجماعا فانه لا أثره (قوله من ظن أن غيره يشقه له) قال شيخ الاسلام أى  
ولا فعله أيضا اه وهو حاصل كلام الدكالك والتسائل أن يقول هذا مما لا حاجة اليه وان اقتضاه  
كلام المصنوع وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يشقه له  
المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتهاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان  
ظن أن غيره يشقه له فى المستقبل فما أقامه كلامه من أنه لو ظن أن غيره يشقه له فيما مضى وأنه فعله  
فى المستقبل لم ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه فنظر (قوله وجب عليه) استشكله الاستوى  
بالاجتهاد قائمه من فروض الكفاية ولا يتم فى تركه واللازم تأنيى أهل الدنيا قال فان قيل انما انقضى  
الانتم لعدم القدرة وقتنا فلان لم أن لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى  
تدرك التوصل اليه التزام انه ليس بفرض (قوله ومن لا فلا) بدخل من لم يظن شيئا فلا يجب عليه  
قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يشقه له أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب فى الواقع  
مع احتمال فعل الغير مع ذلك فلا يتناول عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال  
شيخ الاسلام أو يشقه له اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض  
كونه جامعا بان لا يصح لزوم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم منتف اه (وأقول) لان لم  
انتفاء اللازم لان المعسرة فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فى  
فرض العين هو الجسع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقبامهم به أمر  
لازم بحيث لو اتفقت أغرافه اشترك الفرضان فى أن الشروع ممن يتأدى به الفرض أمر واجب  
وان اختلف من يتأدى به الفرض فيه ما نأظر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فانه فى  
غاية الحسن والدقة والعجب من النسخ كيف خفى عليه ثم رأى أنى أجبت مرة أخرى بأنه يمكن  
منع الملازمة لا سيما زامه بالاحوال لأن الكلام ليس فى الشروع فى الجملة لوجوبه قطعا كما هو ظاهر  
بل فى الشروع بالنسبة للجميع فالوجوب كان فرضا عينيا لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف  
المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه اتمام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب  
الانعام لان علمه حرمة الفرضية وهى وجود ومن غير مانع وعندى أن الاقل أقدم وأصوب

الاسلام ونسبت العاطس والقسمة إلا كل من جهة جماعية فى الثلاث مثلا فانها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكره



مليناً (قوله سقوط الطلب بقيام البعض ببعض) قال شيخنا التمام ابا يلزم على هذا  
 أن الفقرة الثانية اذا علمت سنة الكفاية لا يثبت بها سنة فرض الكفاية في ترتيب التواب  
 على فعلها كالفقرة الاولى لان المدلول هناك بقاء الطلب وان سقط الحرج والقرض هناك وما  
 الطاب لا التواب وعلى ذلك منع طاهر وقليل ان سنة الكفاية أقدم من سنة العين لشروط  
 اليوم المترتب على تركها في مقترب اليوم (قلت) من حيث ان الامر بالنهي بقيد النهي عن تركه غاية  
 المهي على تركها كما يقترب اليوم (قلت) من حيث ان الامر بالنهي بقيد النهي عن تركه غاية  
 الامران دليل عام غير خاص بكل سنة مثله من حيث شرطه (قوله التي بسعه  
 وغيره) قال شيخنا العلامة عليه اية الى أن جميع مراده بالجوع وان وقت الاداء هو مجموع  
 ذلك الوقت وان ابراهيم بن ابراهيم والتي يقتضيه التاكيد بجميع ان المؤكد بها لا يبدل  
 يكون ذا ابراهيم تحقيقاً وتقديراً قصد حصول الحكم اياه المطابق له أن كل جزء من اجزاء وقت  
 الطاهر وقصوه جوازاً وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت ادائه ايضاً الصديق حدث الوقت  
 عما سبق من الزمان المقدرة شرعاً عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعمه من أن فيه ايماء الى  
 ما ذكره مجموع بل ايماء الى أن المراد بكل من وقت الظهور في قوله جميع وقت الظاهر وقوله  
 وقت ادائه الذي بسعه وغيره ومن هنا الجبرورة عن في قوله في أي جزء منه أوقع هو مجموع  
 الوقت ولهذا وضعه في الثاني بقوله الذي بسعه وغيره فان الذي بسعه وغيره هو المجموع ونحوه  
 لا أي جزء منه أوقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله في أي جزء منه  
 أوقع الذي وقع بهما بالجميع الواقعة تاركاً للوقت الظاهر في الاجراء الى أن قول الصديق وقت  
 لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجراء في شأن كل جزء من جزء الوقت وقت لادائه فقد  
 أثبت ذلك ما أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التاكيد بالجميع وان مجموع  
 الوقت موضع فقد انما جازاً في المطلوب وبواسطة قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط  
 هذا الاعتراض هنا رأساً (قوله لافي الزائد عليه) أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت  
 الضرورة (أقول) قضيه انه او ادب الله عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت  
 الجواز وما يسعه اخذ الله عليه هو ما لا يسعه ولا يلحق ان ما لا يسعه ما صادق بجميع ركنه  
 فأكثروا بما لا يسع ركنه فلهذا قال وان كان الفهل فيه ادا بشرطه أي بان يدرك فيه ركنه وقد  
 أمالقت الفتاه وقت الضرورة على تقدير تكمية أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال  
 عذره حيث من أن باب الاعتذار كقبض وسب ووثق وانما هو ما واطلاق ذلك يشهد ما يسع الصلاة  
 وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة وبينه حتى الذي اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالنسبة  
 الذي اقتضاه ما سبق في الفتاه عزم وشروط من وجهه اذ يجتمعان في لا يسع الصلاة في حق  
 صاحب العذر الزائل وينتقد الاقل في ذلك في حق غير صاحب العذر والثاني في ما يسع الصلاة  
 ولا يلحق في شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفتاه انقول شيخ الاسلام في قوله من وقت الضرورة  
 أي من وقت الحرمة ايضاً اه في نظر لعدم الحاجة اليه من تمامه (قوله في قوله لو وجوب  
 العزم) أي في أول الوقت على مرئيد الناخير عنه قال الفضل قال انما هي انه ثبت في الفعل  
 والزم حكمه خصال الكفاية وهو انه لو أتى بأحد جزءه أجزاً ولو أخذ به ما عصى وذلك نعمي

لسقوط الطلب بقيام البعض ببعض  
 معاً عن الكل المأخوذ من الكل  
 فانها انما مأخوذة من الكل  
 عند الجهور وتدل من  
 بعضهم وهو المختار وقيل  
 من عند الله تعالى يسقط  
 الطلب بشمله وبفعله وغيره  
 وقيل من بعض قام بها  
 رادها انها تعين بالشروع  
 فيما أي تصريه سنة عين  
 يعني مثلها في أن كد طلب  
 الانعام على الاصح (مسألة)  
 الاكثر من الفتاه ومن  
 المتكلمين على (أن جميع  
 وقت الظاهر جوازاً ونحوه)  
 أي نحو الظاهر كافي الصلوات  
 الخمس (وقت لادائه) في  
 أي جزء منه أوقع فقد وقع  
 في وقت ادائه الذي بسعه  
 وغيره وذلك يعرف بالواجب  
 الموسع وقوله جوازاً راجع  
 الى الوقت لبيان أن الكلام  
 في وقت الجواز لافي الزائد  
 عليه ايضاً من وقت الضرورة  
 وان كان الفعل فيه اداء  
 بشرطه (ولا يجب على  
 المؤخر) أي مرئيد الناخير  
 عن أول الوقت (العزم) به  
 على الفصل بعد في الوقت  
 (بخلاف القوم) كالفائتي  
 أي بذكر الباقين من المتكلمين  
 وغيره في قوله لو وجوب  
 العزم لتجيزه بالواجب الموسع  
 من المدبوث في جواز الترك

وجوب أحدهما تثبت الجواب أن التقاطع أن الفاعل للصلاة مختل لكونه أصلاً بخصوصها  
لأنه لو كان أحدهما من مذهبهم اهـ ويمكن أن يجاب بأن التقاطع محال كرسالة بالنسبة لجله الوقت  
الذي لا يتغير بالنسبة إليه دون الجزء الأول منه الذي هو محل الكلام حتى لو غفلت في أقل الوقت  
كان الاختلال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجله الوقت ولكونها أحد الأمرين بالنسبة  
نفسه ومن الجزء الأول من الوقت ثم قال العزم وأيضاً فلا تسلم أن الانبثاق يترك العزم انما هو  
لأنه غير ثابت بينه وبين الصلاة حتى يكون كغسل الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب  
اجبالاً أي عند الاوقات الجبالات أو تفصيلاً عند تركه أي خصوصه ومن أحكام الإيمان  
تثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب أو لم يدخل فلو جاز تركه واجب بعد عشرين سنة أتم  
وأن لم يدخل الوقت ولم يجب اهـ ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين  
الفعل والعزم فإن من يبادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها إذا  
لامع في مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها اسقط عنه المبادرة إلى فعلها والفرق بين هذا  
العزم والعزم الذي يقول به القاضي ووافقه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وانما يجب  
عنده ملاحظة الواجبات الجبالات أو تفصيلاً حتى إذا غفل عنها لما يترك العزم بخلاف الذي  
يقول به القاضي فإنه خاص بدخول الوقت والقداس تأنيه مع الغفلة حيث كانت من  
نفسه كما ياتم بغفلته عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله واجب يحصل التخيير بغيره  
الخ) قال السكالك المحب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة إذا مراد في  
جوابه التأخير عن جملته الوقت المفترق وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن تعالى الوجوب وهو  
أول الوقت ومراهم في التعديل التخيير بالحاصل بتخيير ما كلف وهو ان يميز المكلف تأخير  
الجزء من غيره بأن يقصد تأخير الفعل في الوقت فقد قال الأصحاب في جمع التأخير  
أنه يجب على المسافر أن يقصد في وقت الأولى الايمان بها في وقت الثانية جمع التخيير التأخير  
الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يفتي ضعف هذه المناقشة واتجاه جوابها بالنصف لانهم انما  
احتجوا بتخيير الواجب الموسع عن الفعل وهذا التخيير حاصل بمادة كره المصنف واعتبار تمييز  
المكلف مع غير الفرق في نفسه مما لا حاجة إليه ولادليل عليه واما الثاني فبما قاله الأصحاب  
في جمع التأخير فلا يفتي ضعفه أيضاً فهو والفرق أدنى تلك إخراج الصلاة عن جملته وقتها  
الاصلي فلا بد من صراف عن العزم الذي هو الاصل في انراجه اعنه بخلاف ما نحن فيه  
اذ ليس فيه سوى الإخراج عن أول الوقت الاصل في التأمل واما الثاني فبما قاله الأصحاب  
في مسأله الامر المطابق عن التقييد بوقت أو وقوعه أنه يجب العزم عند ورود الامر فبه  
ما سبق في كلام العزم والكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليست  
(قوله وقال الحنفية فما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا لا يفتي عن مذهب  
الجمهور وقد انهى (وأقول) ان أراد لا يتغير في نفسه فهو مجموع لا يفتي عن وقت الاداء على  
هذا فبما لا فاء الفعل وعدم الخصارة فيه على مذهب الجمهور وهذا القول ينكر الواجب الموسع  
كما سأتى في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور فإنه وان أراد لا يتغير من جهة فائدة فهو  
قريب (قوله وقع واجباً بشرط بقائه الخ) فيه أمور من الأول قال شيخنا العلامة في اشكال

وأوجب يحصل التخيير  
بغيره وهو ان تأخير الواجب  
عن الوقت يؤثم (وقيل)  
وقت أدائه (الأول) متى  
الوقت لوجوب الفعل  
بدخول الوقت (فان أخر)  
عنه (فتضاء) وان فعل في  
الوقت حتى ياتم بالتأخير  
عن أوله كما نقله الامام  
الشافعي رحمه الله تعالى عن  
بعضهم وان نقل القاضي  
ابوبكر الباقلي الإجماع  
على نفي الانبثاق قال  
بعضهم انه قضاء يستد  
الاداء (وقيل) وقت أدائه  
(الأخر) من الوقت لا يتضاء  
وجوب الفعل قبله (فان  
قدم) عليه بان فعل قبله في  
الوقت (فتجسس) أي  
فتقدمه فتجسس للواجب  
مسقط له كتجسس الزكاة  
قبل وجوبها (و) قال  
(الحنفية) وقت أدائه  
(ما) أي الجزء الذي اتصل  
به الاداء من الوقت) أي  
لأنه الفعل بان وقع قبله  
(والا) أي وان لم يتصل  
الاداء بجزء من الوقت بان  
لم يقع الفعل في الوقت  
(فالأخر) أي قوته  
أدائه الجزئية لا يتغير من  
الوقت لتعيينه للفعل فيه  
حيث لم يقع فيه قبله (و) قال  
(الكوراني) ان قدم الفعل

لأن واجباً حال فله كانت مقارفة لعلها لم ان شرط الوجوب وهو ان يمتنع عنه والشرط  
اعني يتقدم أو يتأخر وإن كانت مقدرية لزم ان مقدره القدر أي وجوبه فترسبده وانما  
وقد يجاب بان البقاء شرط الحكم على التسليم بالوجوب لا قد وجوب الخلق (وأقول) يجاب  
أيضاً بان معنى وقع بين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقاءه بشرط البقاء بشرط  
الوقوع وهو مقارفة لان زمانه ما آخر الوقت ولا يعني ما عارضة هذا الجواب وبإيجاب التسليم  
وأه أوفى يقول الشارح التسليم بالوجوب وكان بجواب التسليم على اشتراط انما  
مستتارة أي حال كونه متسكراً إلى آخر الوقت بخبريه وبه بشرط بقاءه فلا اشكال لأن البقاء انما  
يتحقق في آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشرط وأما جعل واجباً به شرطه  
سلامة مقارفة فمقتضى أن الحكم بوقت على البقاء وهو غير محقق في الحال فكيف يتحقق  
الحكم في الحال وبه في الشرط كونه بحيث يتحقق لا يخص لأنه غير معلوم في الحال لعلها لم يعلم  
انه قد يرد على جوابه انه لم قطعاً ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بديل انه اذا لم يبق في  
نفس الوجوب بديل وقوع ما قدمه فلا يستلزم وقد يجاب بان كونه شرطاً للحكم لا ينافي  
كونه شرطاً لنفس الوجوب أيضاً لا يمكن بل هو ناسخ الشرط عن المشرط الا ان جعل شرطاً  
الوجوب كونه في نفس الامر بحيث يتحقق ويمكن ان يقال انه ثلثة أمور ونفس الوجوب في  
نفس الامر وشرطه كونه في نفس الامر بحيث يتحقق لا نفس بقاءه وهذا الشرط مقبول  
لما روي الذي هو نفس الوجوب في نفس الامر ضرورية قبل الآخر اذا كان مقدره إلى  
الآخر منه فبكونه بحيث يتحقق في الآخر ونفس الوجوب في الظاهر وشرطه كونه في الآخر  
يقين وهذا الشرط مقارن للمشرط أيضاً والحكم بوقت في نفس الوجوب في نفس الامر وشرطه العلم  
به في البقاء والحكم المدكروا بما يكون آخر الوقت وبه يندرج في العلم المدكروا ومقارن  
فالتشرط بالمواثبات على هذه الاحوال وعلى هذا فنقول الشارح شرط الوجوب عند وجوده  
يقين على طاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الامر لكن يجب ان قوله أن يقيناً ان يكون  
يجب يقيناً وكذا قول المصنف وقم واجبا يجوز أن يكون واجبا لسلامة مقارفة لعلها لم يعلم  
الوجوب في نفس الامر وأن قوله بشرط بقاءه يعني بشرط كونه بحيث يتحقق في نفسه والآخر  
اضطرب ان مقدره التكليف لوراث بعد انقضاء وعاد في آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال  
الامام في شرح المباح ما منه والنسائل وهو رأى الكرخي من المظنفة أن الآتي الصلاة في  
أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على مقدره التكليف كان ما منه واجبا وإن لم يكن على  
مقدره التكليف بأن كان محتملاً ومما إذا أو غير ذلك كان ما منه نفساً كذلك في الحصول  
والمحتمل وغيره ما ومتفق ذلك أن مقدره التكليف لوراث بعد انقضاء وعاد في آخر الوقت  
يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على مقدره الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه  
لا مدى وصاحب الحاشية وإليه المصائب إلى هذه العبارة انه والنسائل أن الزركشي ضعف  
طريقة الكرخي بأن كون الفعل حالة الايقاع لا يوجب بكونه فرضاً ولا اشتراط خلافه والعاد اذا  
ويجاب بجمع ذلك لأن المستنع عدم اتمامه في نفس الامر باسدهما اما عدم الحكم باسدهما  
والتوقف في الحكم إلى التسليم فلا فان الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة (قوله التسليم به

على آخر الوقت بان وقع  
في أول الوقت (وقم) ما قدم  
(واجبا بشرط بقاءه) أي  
بقائه المتقدم له (مكتفياً) إلى  
آخر الوقت فان لم يسبق  
كذلك كان مات أو بين  
وقم ما قدمه نفساً بشرط  
الوجوب بطله ان يبق من  
أدركه الوقت بمقدره التكليف  
إلى آخره التسليم به

الوجوب وان آخر الفعل عنه ويؤخر به قبله لأن الاصل بقاؤه بصفة المتكلمة تحت وجب فوق أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه قد كره المصنف دون الاول المعالوم مما قدمه والا قول غير الاول منكرة للواجب الموسع لانتفاءه على أن وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن اجر) الواجب المذكور بان لم يشغل به أول الوقت مثلاً (مع ظن الموت) عقب ما بسعه منه مثلاً (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فان عاش وفعله) في الوقت (فالجور) قالوا فعلة (أداء) لانه في الوقت المتقدم له شرعاً (و) قال (القاضيان أبو بكر) الباقلاني من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعلة (قضاء) لانه بعد الوقت الذي تضمنه فلفظه وان بان خطؤه (ومن آخر) الواجب المذكور بان لم يشغل به أول الوقت مثلاً (مع ظن السلامة) من الموت الى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) انه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والقوات ليس باختياره وقيل بعصية

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا التبع وهذا التضمين لا يختر وهو صحيح ولا يرد عليه ان النبيين بالبقاء لا بالآخر لان الاخر مقيدي بقرينة السابق يحصل البقاء اليه أي النبيين بالآخر الذي يحصل البقاء اليه وبذلك يتدفق تعين شيخنا العلامة كون هذا التبع والتضمين قوله أن يبقى مع أن فيه ترك مع قوله وان آخره اذ هو التبع والتقدير وان آخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف الى آخر الوقت وان كان صحيحاً بنوع تكليف فليست (قوله بان لم يشغل به أول الوقت مثلاً) أي أو ثانيه والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن في أوله أو في ثانيه وهكذا (قوله عقب ما بسعه منه مثلاً) فيه امران الأول قال شيخ الاسلام في مثله ارجع الى الموت عقب ما بسعه فان ظن القوات بسبب آخر كجذون واغصان وبعض فكذا قال لا بقاء له لاجله لا يفت ارجاعاً الى ما بسعه اشارة الى احتمال الزائد على ما بسعه ايضاً لا ما تقول الزائد على ما بسعه ودخل في قوله ما بسعه فلا سلب الى الاشارة اليه بمثلانه يصح ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما بسعه مثله من مثلاً ان قوله بالتأخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح والى ان يبقى منه ما بسعه فقط مثلاً قبل الوجه حيث عدم العصيان بل واز هذا التأخير حيث أنه والثاني ان لم يتعرض الشارع ولا المحشى لمخترز قوله بسعه منه وقوله ومات قبله لو اخرج مع ظن الموت عقب ما لا بسعه منه لم يباح وليس بعيد الكفر لم أقف على نقل فيه (قوله لظنه فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة البامبيية متعلقة بظنه فبداً أن التأخير واقع وانه مع الظن على العصيان لا بد فوات كما يبادر لان مراده يستند ان المظنون نسب القوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من القوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف في العلية (وأقول) ما ادعاه من امتناع تعاقب فوات عن وقوع التأخير وهو في الشرع فيه فبعض حيث تعاقب العصيان بالظن بسبب القوات عن هذا الذي شرع فيه وحاصله انه شرع في شيء يظن انه يترتب عليه فوات الواجب والشرع فيما يظن انه يترتب عليه ذلك معصية لان فوات الواجب عدمه معصية والشرع فيما يظن انه يترتب عليه فوات الواجب عدمه فيكون معصية لان العصيان مما يكتفي فيه الظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بنوات والمكالم علقه بعصى وفيه بعد (قوله) ومن آخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره أي آخر الوقت فيه أمور الأول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعاقبه قوله آخره واجب استدرار قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه آخر فعل الواجب الى آخر الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه انخرض تأخير الى آخره اذ لا يصدق تأخير الى آخره الا ان بقي حياً الى آخره فمات له والثاني انه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة الى آخره ظن السلامة الى ما بسعه مثله مثلاً ومات قبل الفعل وفي معنى من القدرة المظنون ما بسعه قليلاً لم يقد الشارع بقوله الى آخره ولعله اطلع على أن هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما اذا ظن السلامة الى آخر الوقت فذكر اقتداء بهم «والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الاسلام في الشك في ذلك قال والوجه انه كظن السلامة لانهم الاصل ولان الشرع لا يؤتم بالشك في الفروع اهـ والرابع انه ينبغي أن يكون اقتصار الشارع على الموت في قوله من الموت على وجه القتل وأن يلحق به غيره من مواع

الوجوب كما يتصور وله ما قاله الروكني وهذا اقتضاؤه إذا كان الظاهري يرفع الوجوب كملوث فإن  
 كان لا يرفع كالأثوم والتبسان فقال ابن الملاح في الفتاوى إذا دام في أثناء الوقت إلى أن  
 خرج فبقي فيه بعض قطعا قال فإن عليه الأثوم فكالموت اه وكلفة الترم في عدم التبسان  
 ما إذا ظن بقطعه قبل شروق الوقت كما تخرج به شيخ الإسلام كعبه (قوله وجواز التأخير  
 بشرط سلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة إن قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن  
 يكون مشروطا بما قلت هي على حذف ما في العلم به سلامة الحال العبد أي رداء في هذا  
 القول لا يقبل بشرط الجواز سلامة العاقبة فلا يمكن العلم بها فيؤدي إلى تكليف الحال اه  
 (وأقول) في تأديته إلى ذلك نظر لا يفتي إذا لم يعلم به أو كان غير ممكن إلا أن الجواز المشروط به  
 من تكليفه أذ هو الزام ماقصه كذا أرطبه والعلم المذكور من متعلق مطالب الوضع دون  
 التكليف ثم إن قيل التكليف مطالب اه المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير  
 أو الوضع كن من التكليف الحال لاه مشروط بالعلم بالحال لا التكليف بالحال الذي هو مراده  
 اه (وأقول) اما جوابه عن السؤال الذي أورده في وجوبه عليه أنه غير مخلص لأن العلم بالسلامة  
 متأخر عن جواز التأخير لأن العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد الجواز تحكمهم  
 في الحال عنده هذا فقال أيضا لا يقال الشيخ لا يلزم أنه يتحكم به في الحال عنده لما قد  
 لم يكن يتحكم به في الحال ما صح امراد الشيخ السؤال عليه واما نظيره في التادية المذكورة  
 فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العبد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقعه  
 العمر فانه لو أخر ومات معه والى يتحقق الوجوب ماقصه فيه بثمان أحدهما بالانتماء  
 اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي إلى تكليف الحال انما يلزم ذلك  
 أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة ما لو جازة التأخير فلا كيف وهو ممكن من الاتيان  
 بالواجب من قبله على المبادرة نعم لما كان جواز التأخير ممتلئا بالفعل المكلف وفي موته على  
 هذا الاشتراط جوده كان حثالة شامة فكلف بالحال أذ هو جده أن يقال ان فعل هذا الفعل  
 في هذا الوقت وانما له ضمانه بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون  
 جواز التأخير فانه إذا لم يمكن للمكلف العمل بعقضاء لانه محال منه فلو كان مكلفا لم تكلف  
 الحال والأفلا وثانيه أن الفرق بين ما وقعه العمر وبين غيره مشكل فان ما بسع وقته العمران  
 لم يجز تأخير أصله لم يكن موقعا قطعيا وان جاز قاما معا لهما فلا ضمان كالتأخير مع الموت فانه إذا  
 لا تأنيب بالجواز اما بشرط سلامة العاقبة فليعلم التكليف بالحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه  
 لو جازة التأخير أبدا وإذا مات لم يضر لم يتحقق الوجوب أصله لا بخلاف الفقه ومثلا فان جواز  
 تأخيرها إلى أن يتحقق وقته فلا يرفع الوجوب فبقي أنه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المستدل  
 بين صورتين غايته انه باورنه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها اقتضى أحدهما المعارضة كل  
 منهما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أي ارتفاع الوجوب دليل  
 قاطع وما ذكره مخفى فعمل به فيما عدا صورة المعارضة ونهايتين أعمال الممارض القطعي  
 دونه اه وأما قوله كن من التكليف الحال الخ فقه نظر ظاهر فليست عمل (قوله به) وأن أمكنه  
 فعلة أقول الظاهر أن المراد هنا ما كان الفعل القدر زمانا تحققت الاستطاعة المشروعة في

لجواز التأخير بشرط  
 سلامة العاقبة (بخلاف  
 ما أي الواجب الذي وقعه  
 العمر كالمخبر) فان من أخره  
 بعد أن أمكنه فعلة

كتب الفقه بخلاف الامكان في قوله الا في آتيا حكمه فعليه فيه فان المراد به ان تسعة المدة ولو  
 اريد ختلاف الامكان مضي مدة تسعة لم يحتج في العصبان الى تأخير بعد ذلك وقد صرح قوله فان من  
 آخره بعد ان أمكنه باعتبار التأخير بعد ذلك الامكان في العصبان فليست امل (قوله مع ظن  
 السلامة من الموت) أقول وبالأولى مع الثالث في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله  
 الى مضي وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران الأول ان هذا الجوارح والجزء من معلق بقوله السلامة  
 على ما اقتضاه ما ساقى من شيخنا العلامة أو بآخره كما قاله غيره والثاني قال شيخنا العلامة لم يقل  
 الى آخر العمر لطابق قوله أو لا الى آخر الوقت لأن السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية  
 لا متناهية ولا انقطاع بها ويجزئه لا يكتفي في جواز التأخير بل لا بد منه من ظن مدة تسعة أم  
 (وأقول) في كلا توجيهيه بحث اما الأول فلا أن الذي ينبغي أن يكون القطع في هذا المقام كالظن  
 بل بان كالاتعالي القولين فيه وأما اقتصر وعلى الظن لبعده عن دلالة القطع بل لو أرادوا بانظن  
 ما يشعل القطع لم يمنع بل يحتمل أن ذلك هو ادعاهم فليست امل وأما الثاني فلا أن كون القطع بها  
 يجزئه لا يكتفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيهه صنيع الشارح  
 بالإشارة الى الفرق بين المستقلين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصبان من مات فيه  
 قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعه بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت  
 الحج وهو آخر العمر فإنه لا يمنع عصبان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضي مدة تسعة  
 والحاصل أنه يكتفي في عصبان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعة بخلاف الصلاة على أن  
 الشارح لم يمتد زمن لجواز التأخير إلا أن يريد الجواز المنة بهم مما ذكره مقابل الصحيح وظاهر أن  
 المراد عليه الجواز في الظاهر لا في العصبان عند الموت بل الفعل فليست امل (قوله والام يتحقق  
 الوجوب) قال شيخنا العلامة لأن حقيقة يستلزم تحقق العصبان بالترك ونفي اللازم يستلزم نفي  
 اللازم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصبان بالترك حتى  
 يخرج الوقت لو طأس فلا يلزم من انتفاء العصبان بالتأخير مع الموت انتفاءه مطلقا والمستلزم  
 لانتفاء الوجوب هو الثاني لا الأول (فان قلت) قد جعوا قيا لوقته العمر بين جواز التأخير  
 والعصبان وهو جوع بين متنافيين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصبان نظرا لما في نفس  
 الامر وفيه بعد شي أه (وأقول) برد على جوابه عن السؤال الأول انه يمكن تحقق العصبان  
 بالترك أيضا في الحج وذلك في حق نحو من خشي الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا  
 وتقدم في كآدم السيد الإشارة الى فرق آخر بقوله بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها الى  
 أن يتضيق وقته وقد ردد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو والغصب أو تلف  
 المال ويحرم التأخير حينئذ الأهم إلا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف  
 الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كالأختي ويرد على جوابه عن السؤال الثاني انه يلزم منه ان  
 الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشرطية فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج  
 الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه ويمكن أن  
 يكون قول الشيخ وفيه بعد شي إشارة الى ذلك نلتأمل (قوله من آخرى الامكان) قال  
 شيخنا العلامة وصف له ام مشدواى من عام آخرى الامكان ولو كان وسف السنة لقال اخرى

مع ظن السلامة من  
 الموت الى مضي وقت يمكنه  
 فعله فيه ومات قبل الفعل  
 يعصى على الصحيح والام  
 يتحقق الوجوب وقبل  
 لا يعصى لجواز التأخير له  
 وعصبانه في الحج من آخرى  
 الامكان

(هـ) (وأقول) يمكن جعله وصفاً لثبوتها عام فإن المؤنث قد ثبت قول بالمد كرفع على حكمه  
 (قوله بل هو أرا تأشير إليها) قال شيخنا العلامة أي نفس الامر وأما الظاهر والى الموت اه  
 وأقول قوله أي نفس الامر أي كالتأشير بليل مانه وقوله فاني الموت أي حيث لا عارض  
 كما علم عندنا (قوله اذ لم يجب بل اراخ) قال شيخنا العلامة فيه حيث وهو ان الوجوب  
 الذي وقع مقدما ان كان هو المقدور بوجوب الواجب كما زعمنا في غير لازم وان كان حوالا  
 أي الوجوب بوجه ما فالزم حيث قلنا من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجبه وهو غير محال القراع  
 اه أي لان محال التراجع الوجوب بوجوب الواجب كما أقامه قول الشارح السابق بوجوب  
 الواجب (وأقول) يمكن ان يجاب باختار الشق الأول ويوجه لزوم الثاني فان المراد بالانزاع  
 الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجاباً وذلك لانه اذا كان الفرض ان  
 إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه فلا يترتب ان إيجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف  
 عليه اذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان إيجابه ليس  
 إيجاباً لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم ان يكون إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه عدم  
 كونه ذلك الإيجاب لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء لان الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاما  
 لم يكن إيجابه إيجاباً له اي ثبت إيجابه واما إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يقيد في كون  
 هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء فليست أمثل ثم رأيت السيد تقرر كلامه الفصل  
 بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعي فقال ما نقله يريد ان الشرط الشرعي  
 يجب بذلك الامر الذي وجبه به العمل المشروط اذ لم يجب به وليس هناك امر آخر يقتضي  
 وجوبه على ما هو المقرر ولزم ان يكون ذلك الفعل المشروط عاملاً امر به فاذا أتى به عمل  
 عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به وإبراره وتروجه عن عهده  
 التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرعية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون  
 الشرط الشرعي شرطاً لتعلل فعله هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية  
 والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشيء على شرائطه  
 العقلية والعادية امر آخر يقتضي وجوده وتوقفه في الدليل انه ليس هناك امر آخر  
 الا ان يريد الامر ما روى الشارع فليست أمثل والظاهر ان هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى  
 التتأذي لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء فعل يصح كون امره بشرطه وإيجابه  
 والاذ وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطه سوى سلك الشارع  
 انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلي  
 معلوم انه لازم قطعاً اه فليست أمثل (قوله رد قيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً) قال شيخنا  
 العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المستف والشارح بنحوه كلام التفات اى قال  
 لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بشرب السف متلاوا الامر بالاشباع أمر  
 بالطعام اما الخلاف في غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يشجب منه بل فاده في غاية  
 الظهور ولا منشأ له ورا ما يعنى ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح لا التساؤل  
 والاسترجاع اما قوله فلان رد كلام المصنف والشارح في هذا الامر الثقل بكلام المولى

بل واذ اتاخير اليه اقول  
 من قوله الاستمرار الوجوب  
 يستند وقيل غير مستند الى  
 منه يعني (مسألة) القول  
 (المقدور) لكلف (المد)  
 لا يتم أي يوجد (الواجب)  
 المتعلق الابه واجب  
 بوجوب الواجب سببا  
 مكان أو شرطاً (وقفاً)  
 الاكثر من الجملة اذ لم  
 يجب بل ان ترك الواجب  
 المتوقف عليه وقيل لا يجب  
 بوجوب الواجب مطلقاً  
 لان الدال على الواجب  
 ما كنه (ونقلها) أي  
 الاقوال يجب ان كان  
 مبيها كالنار والاراق أي  
 كالمسحوق المارحل فانه سبب  
 لاجرائه عادة بخلاف  
 الشرط كالوضوء للصلاة  
 فلا يجب بوجوب مشروطه  
 والفرق ان السبب لا يستند  
 للسبب اليه أثناء ارتباطه  
 به من الشرط بالمشروط  
 (وقال امام الحرمين) يجب  
 (ان كان شرطاً شرعياً)  
 كالوضوء للصلاة (لا عقلياً)  
 كترك ذلك الواجب  
 (أو عادي) كعمل بر من  
 الرأس لعل الوجه فلا  
 يجب بوجوب مشروطه







كهما قليل وقع فيه

بول (وجوب) ترك ذلك  
الغير لتوقف تركه المحرم  
الذي هو واجب عليه  
(أو اختلطت) أي اشتبهت  
(منكوسة) لرجل (باجتنية)  
منه (حرمًا) أي حرم  
قربانهما عليه (أو وطلق  
معينة) من زوجته مثلاً  
(تم نسيها) حرم عليه  
قربانهما أيضاً ما لا اجنبية  
والملفظة فظاهر وأما  
المنكوسة وغيرها المطلقة  
فلا شذاهما بالاجنبية  
والملفظة وقد بظهر الحال  
فترجعان إلى ما كنا عليه  
من الحل فلم ينعذر في ذلك  
ترك المحرم وحده فلم يتناول  
ما ذكر قبله وترك جواب  
مسئلة الطلاق للعلم من  
جواب ما قبلها ولو أخره  
عنه ما لاحتاج إلى ذكر  
ما ذكره بعد قوله معينة  
كلا لا يخفى فيسقط الاختصار  
المقصود له (مسئلة مطلق  
الامر) بما بعض جزئياته  
مكروه كراهة تقصير أو تنزيه  
بان كان منها عبثه لا يتناول  
المكروه منها (خلافاً  
للعنفية) لالتواتره لكان  
الشيء الواحد مطلوب  
الفعل والترك من جهة  
واحدة وذلك تناقض (فلا  
نصح الصلاة في الاوقات  
المكروهة) أي التي كرهت

وجود الواجب فلو قدرنا الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال  
الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق الاية بان توقف عليه وجود الواجب والعلم  
بوجوده فظهر وجه التنزيح اه وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال المقتضى قسماً  
احدهما فموقوف عليه انفس وجود الواجب والثاني فموقوف عليها العلم بوجوده وذلك بان  
لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عماليس محرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذي  
يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه ان يصدق في كل من القريعين  
الاخيرين ما دام الاشتباه كما هو فرض المسئلة فوقف نفس الاثبات بالواجب اي على وجهه  
شريعاً قسماً له (قوله) كما قليل وقع فيه بول) أقول قد استمر الداع في التنبيل والاكتفاء فيه  
بالفرض فضلاً عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكلام وغيره المنازعة في هذا  
التنبيل ليست في محلها (قوله) فلا ينعذر في ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب  
وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن تركه الجائز حينئذ بما لا يتم الواجب الاية فلا يصح  
جهله من فروعه كما يشير اليه قوله فلو اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا لظن القاطعة  
اذ لا يخفى بآدي تأمل أن التنبيل بذلك مقدر بحال الاشتباه وان المكلف حينئذ مخاطب بترك  
المحرم وان تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمع باحداهما في ذلك أتم ما كسر حواجه  
في الفروع وان ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجباً  
أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه إمكان ظهور الحال والتفكير حينئذ من ترك  
المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقر  
ولعمري ان هذا في غاية الظهور والوجوب كيف شقي على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان  
أراد فرض الامكان حال الاشتباه فله لا يمكن ترك الجائز حينئذ بما لا يتم الواجب الاية غير  
صحيح لان ترك المحرم حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضاً واجباً  
وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التنبيل فأحسن التأمل والله  
الموفق (قوله) فلم يتناوله ما ذكر قبله) أقول فيه رد لما فهمه الكوراني حيث قال ولو بدل  
المصنف لفظة أو يكاف التشبيه لكان أولى لتكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان  
أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الاية واجب فالعصير يؤول إلى ان في ذلك أقوله فلو تعدد الخ  
فليس هذا من فروعها كما تبين (قوله) لا يتناول المكروه) فيه أمران الاول ان المراد انه  
لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحتها فيه وهذه العبارة لا تنافي ما يأتي ان  
الامر اطالب الماهية بل يمكن مطابقتها لاختلافها وأهمه كلام شيخنا العلامة والثاني ان  
شيخنا العلامة أراد ان المكروه لمكانه من جهة الجزئيات المكروهة وسواء في ذلك صحيح فيتناوله  
الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة في ذلك ليست الفعل بل لكونه في ذلك المكان  
فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزء الفعل لا الكون اه (وأقول) في هذا الجواب نظر  
لان النهي لا يتعلق بالافعال والكون المذكور ليس متها فالحججه استنما ما ذكرنا ونسب  
القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قد هاق قال ومحل ما ذكره في المكروه منها اذا كان له جهة  
أوجهتان بينهما الزوم كما يؤخذ مما سياتي اه (قوله) فلا تنص الصلوات في الاوقات المكروهة

أقول الوجه المسرور له في التفریع هو ما أشار إليه الشارع المحقق بقوله أدلوصحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بأن ندوله الأمر بالعادة المطلقة الخ وحاصله كما لا يخفى على ذي لب أن صحة الصلاة موافقة الشرع كما تستد أن العصة مطلقا موافقة ذي الوجهين الشرع وموافقة الشرع عبیه تناول الأمر لها إذا العبادة مالم يؤمر بها ولومن بعض الوجوه التي لا يلزم شيئا من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون حجة أو موقوفة على تناول الأمر لها على ما ذكره مستلزما له وإن كان مطلق العصة الشاملة لعصه غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الأمر لها لا يلزم لعصه أقبل من عبیه في حجة لأن في الالتزام يستلزم في المزموم فاستحتاج المصنف في صحة الصلاة في الأركان المكروهة من في تناول الأمر لها الاستحتاج في غاية العصة والظهور لا خلاف فيه ولا ارتباط وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما فهمه أعلم أن ابن الحاجب وغيره عرفوا العصة عند المتكلمين بأن موافقة أمر الشارع فالعصة تستلزم كون الصبي حائرا أو ناصيا الاستدلال بنبه على فقهه لأن في الالتزام يستلزم في المزموم وإن المصنف عرفه بأنه موافقة الشرع التي لا تستلزم الأمر لوجوه في العقود المباعة فلا يلزم من فقهه فقهه فافادة نتائج فقهه من نفسه بقوله فلا يصح اشتباهه نص شيخنا من قبيل الاشتباه الفجج والسم والصريح ومنه أدلة أخرى ذهني إلى مطلق العصة الذي لا يستلزم الأمر فأفاد من أن الكلام في صحة الصلاة فإن حجة استلزم الأمر بها في الجملة أدل من غيرها مطلقا لم تكن موافقة الشرع ولا مستجمعة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص وأما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدلل في الأمر على في مطلق العصة أو على في صحة المباعات وليس كذلك كما لا يخفى بل أعا استدلل بشبهه على في صحة الصلاة لا يقال لأن المصنف لا يستلزم الأمر في العبادات لأن الصلاة في الأما كس المكروهة صحيحة غير مأمر بها إلا أن المكروهة لا تفتول أن الصلاة المذكرة مأمر بها قطعاً من حيث نفسها والله في إراجع نتائج غير لازم كما قرره شيخنا كعبه والمراد يكون الشيء مأمر به الذي هو لازم العصة كونه مأمر به من حيث نفسه ولومن بعض الوجوه كالتقدم لأمهات كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ودخل طريقة ابن الحاجب أيضا بأن يقال العصة لا تستلزم كون الشيء مأمر به بدليل الصلاة في الأما كس المكروهة فليست أم (قوله وإن كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستمرة في كان عاند على كراهتها وفيه أن شعير المرفق الجازي مذكور وهو ممنوع إلا في ضرورة أه (وأقول) ذكره باعتبار أن الكراهية تنهي عنه ومن أو خطاب مخصوص ونحو ذلك فلا منع ولا ضرورة (قوله بأن تناوله الأمر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهي أهم منه إذ هي كما استجماع ما يعتبر فيه شرعا أي من الأركان بالشروط أه (وأقول) أما أولها فليس هذا تفسير الموافقة بل هو بيان لبيانها أن الموافقة متوقفة على تناول الأمر وليست عبیه كما هو ظاهر وأما ثانياً فإن أدانها أهم أن تصدق بتناول الأمر ويقدمه كما في العقود المباعة إذ يصدق فيها موافقة الشرع دون تناول الأمر إذ لا أمر فيها فيسقط هذا الاعتراض ظاهر لأن الأعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع والكلام في الثاني دون الأول لأن

فيها الصلاة من التامة  
المطابقة كعند طلوع  
الشمس حتى ترتفع كريح  
واسبرائها حتى تزول  
واصنارها حتى تعرب  
أن كان كراهتها كراهة  
تحریم وهو الأصح عملا  
بالاصول في النهي عنها  
في حديث مسلم (وإن كان  
كراهة تنزيه) وصحفة  
التورق أيضا في بعض كتبه  
فلا تصح أيضا (على  
الصحيح) أدل وصحت على  
واحدة من الكراهتين أو  
وافقت الشرع بأن تناوله  
الأمر بالناقلة المطلقة  
المستند من أحاديث  
الترغيب في الزم التساقط

الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق العصة كما لا يخفى وإن أراد عليهم أنهم إنهما معتبرات آخر  
غير تناول الأمر ففسرهما بالتناول غير كافي فإياه أنه لا يصدق حقيقة تناول الأمر الاعتد  
اجتماع سائر المعتبرات إذ لو تخلف شيء منها امتنع الصلاة فلا يتناولها الأمر وإنما لنا  
فلا يستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع إذ لم يفسر فيما  
مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هناك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله)  
فستكون مع جوازها فاسدة قال شيخ الإسلام إشارة إلى رد استشكل ذلك بأنه إذا جاز الأقدام  
عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي إن الأقدام على  
العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعباً بجوابه أن الحرمة بمعنى آخر اه أي وذلك  
المعنى الآخر هو التلاعب بما لا يخفى ما فيه فإن الحرمة مطلقاً تنافي الجواز وأي معنى وفائدة  
لجواز جحد وفي ما شئته أعني شيخ الإسلام شرح البهجة للعراق في مناصبه وأيضاً باحة الصلاة  
على القول بكرهه التنزيه من حيث ذاتها التام في حرمة الأقدام عليها من حيث عدم الانقضاء  
نوعاً إنما بعد في باحة الأقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهية فيه للتنزيه ولم يصدق بذلك  
التلاعب اه أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الأجوبة (قوله)  
وسباني قال شيخنا العلامة أي في مذهب النجاشي أن النهي لخارج أي غير لازم كذا أقصده  
الشارح فيه قال المصنف والشارح هذا كالوضوء بمغصوب قال الشارح لا خلاف في أن النهي  
الحاصل بغير الوضوء أيضاً وكذا البيع وقت نداء الجمعة لتدويره بالحاصل بغير البيع أيضاً  
وكما الصلاة في المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم أن لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء  
وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه أعم من الملتزم وكل من الاتفاق  
والنفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وإن تحقق بغيرهما  
أيضاً والحكم بأنه في ذلك غير لازم من اشتباهه اللازم بالضرورة قدبر اه (وأقول) كثيراً ما نزل  
الأقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الأئمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد  
القوم كما وقع للشيخ هنا فإنه لم يميز بين اصطلاح الأصوليين هذا في الخارج واللازم واصطلاح  
غيرهم ولم يحرر مقصودهم بما أو شكت بجزم ما تقر في اصطلاح المتطوع في ذلك وقوع في الغلط  
الذي أوقعه في هذا التشنيع الذي عاده عليه وذلك لأن مرادهم بالخارج عن الشيء ما يوجد مع  
غيره وإن لم ينتقل عن ذلك الشيء أي وإن كان لازماً أعم وبلازم الشيء ما لا ينتقل عنه ولا يوجد مع  
غيره وسام له اللازم المساوي كما لا يخفى إن مرادهم ما ذكره على من له تتبع انصرصهم وإطلاع  
على مقاصدهم قال العلامة القرافي في شرح المحصول منتقلاً عن الإمام الرازي في المعالم أجمعوا  
على أن النهي لا يفيد الملك في جميع الصور بل الضابط أن المسمى عنه أمان أن يكون تمام المسمى  
عنه أو جزءه أو خارجاً لازماً أو خارجاً مقارناً ثم قال وأما القسم الرابع وهو الخارج المقارن  
لا ينعى صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فأنظر هذا الإمام وكيف جعل الوضوء بالماء  
المغصوب ممانته عن خارجه مفاقر وأقره هذا العلامة على ذلك مع أن ذلك الخارج لا ينتقل  
عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازماً مساوياً وهذا من هذين الامامين في أن المراد  
بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الامتهاني وناجيه في شرح المحصول ما نقله القرافي وأقره

(فستكون) على كراهة التنزيه  
(مع جوازها فاسدة) أي غير  
معتد بها لا يتناولها الأمر  
ولا يثبت عليها وقيل أنها  
على كراهة التنزيه صحيحة  
يتناولها الأمر فيثبت عليها  
والنهي عنها راجع إلى أمر  
خارج عنها كرافقة عباد  
الشمس في سجودهم عند  
ظلمتها وغضروهم ادل  
على ذلك حديث مسلم  
وسباني أن النهي لخارج  
لا يفيد الفساد ويرجع  
النهي فيها للخارج انفصل  
الحقيقة أيضاً في قواهم فيها  
بالصحة مع كراهة التنزيه

أيضا و ذكر عن الأئمة عباوات توافق ذلك منها قوله من شرح الجمع للشيخ الحاضق وقال  
 بعض أصحابنا إن كان التهي يخص بالتهي عنه كالصلاة في الستة النجاسة دل على فساد  
 وإن كان لا يخص بالتهي عنه كالصلاة في الدار المقصورة وفي التوب من الحرير والبيع وقت  
 الصلاة والسد لا يدل على فساد اه فأنظر قوله كالصلاة في الدار المقصورة والبيع وقت  
 النداء مع أن المهي الخارج منه هو استعمال تلك الغيرة والتقويت وهو لا يتصل عن الصلاة  
 المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا ولازم أهم فهذا نص في أن المراد بقوله  
 وهو اللازم ما لا يتصل عن البرومة ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وإن كان لا يخص بالتهي  
 عنه وإن كان أهي لا يخص بالتهي عنه أو أراد بالتهي عنه ذلك الخارج كالتقويت بالبيع  
 فإن التهي لا يخص به بل يوجد في التزويت بعده ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين  
 أن التهي إن كان ليعني يخص التهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فإنه يقتضي فساد المهي  
 عنه فإن التهي أعما كان ليعني يخص الصلاة وهو الجاسة ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من  
 الجاوس في البقعة النجسة وإن كان التهي ليعني لا يخص التهي عنه لا يقتضي فساد وذلك  
 بخلاف التهي عن الصلاة في الدار المقصورة فإنه يهي عن القصب وذلك لا يخص الصلاة اه فأنظر  
 ص ١٦٦ ج ١ عمل القصب عما لا يقتضي الفساد مع أنه لازم للصلاة في الدار المقصورة لكنه أهم  
 لوجوده في غيرها فهذا نص في أنهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء التهي  
 الفساد في صورة الصلاة في الدار المقصورة وقول ج ١ والعلما وهو المقصد من المصنف كان  
 الحاجب وغيره لا يقال سيا في كلام الشارع كغيره في تلك الصورة أن كلاما من ج ١ في الصلاة  
 والعصب وحيدون الاخر فلا يكون القصب لازما لأنه لا يقول لزوم القصب للصلاة في الدار  
 المقصورة أتق هي التهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي من الشارح لأنه باعتبار  
 ما اشتمل عليه التهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا الأثر في القطع بأن نفس التهي عنه وهو  
 الصلاة في الدار المقصورة يستلزم القصب قدره وفي شرح المنهاج للسنوي وشرح الكتاب  
 للزرقاني وغيرهما مثل ما تقدم عن القراني ومن شأن لمعاد القوم البكال وشرح الأسلام  
 في حاشيتها حيث بينا أن مرجع التهي في الصلاة في الجام مثلا وهو التمرن لوسوسة الشياطين  
 عام أي يحصل بغیر ذلك المكان وإن كان لازما للصلاة فيه كما سباني عنهما وإذا تأملت ذلك علمت  
 أنه لا منشا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاشتباه مراد القوم عليه وعدم تغييره وبه  
 غيره وفلذلك مجرد ما عرفة من اصطلاح المطلق من غير تحيز بل مقصود القوم على أن إطلاق القوم  
 اللازم على ما ذكرنا لا يضاف اصطلاح المطلق لأن اللازم في اصطلاحه أهم ومساو فثابة  
 الأمر أنهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لأنه الموافق لمقصودهم وبالمخرج ما عدهم  
 ولا اعتبار على ذلك فلا تمكن من التعاقبين (قوله فالتهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا  
 العلامة في نفس الامكنة فجعل الضمير في نفسها الامكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث  
 قال في السؤال الذي أورده لالتفس الزمان لكن جعله شيخ الأسلام الصلاة فقال يعني ليس  
 لنفس الصلاة ولا لازما يختلف في الأزمنة اه ولعلنا أقرب معنى والاختلاف في كونه لنفس  
 الامكنة أي قائمته فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يقيد الابدان لزمها الصلاة مع اه

كالصلاة في المصوب اما  
 الصلاة في الامكنة المكروهة  
 فمقتضى التهي عنها الخارج  
 بحرنا كالتعريض في الجام  
 لوسوسة الشياطين وفي  
 أعطان الأهل لتفادها  
 وفي قارعة الطريق لمورد  
 الناس وكل من هذه الأمور  
 يشغل القلب عن الصلاة  
 ويشوش المشرع فالتهي  
 في الامكنة ليس لنفسها

لازوم كما سيأتي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فإنه يفيد لان كون النهي لنفس الصلاة  
 يفيد الفساد فنفي كونه لنفسه يفيد صحته وكذا يفيد صحة الاستصحاب من نفي كون  
 النهي لنفسها يراد أيضا نفي كونه لازما لها واعلم ان الذي يظهر في معنى قوله لم تنهى عن كذا  
 لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعبد بل بيان مرجع  
 النهي فحقيقته عن نفسه لنفسه منى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه لازمه انه نهى عنه  
 باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه الخارج انه نهى عنه باعتبار الخارج ويدل على ذلك تعبيرهم  
 برجوع النهي الى امر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتي في محبت  
 النهي وفيه أي في المساملات ان وجع النهي الى امر داخل أو يرجع الى لازمها أو قول  
 الشارح في النهي لخارج أي غير لازم لان النهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف  
 الزمنية) أي فان النهي عن الصلاة فيه الخارج لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح  
 في محبت النهي الآتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكرورة فساد الاوقات اللازمة لها  
 بفعلها فيها ١٥ ويرجع لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن اوقاع النهي عن الامكنة قبل  
 فعل الصلاة فيها بان يجعل الحمامات مساجد ولا يضرب زوال الاسم لان الامكنة باقية بها  
 وأنه يمكن حال ايجاد القبلة نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين  
 الامرين في الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهي في الامكنة ليس لاجلها بل  
 لاعتراض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وانما يحتاج لبيان استثناء لزوم ذلك  
 المعارض وسبب ما يأتي بيانه قال الكمال لا يقال هذا أي ان النهي في الامكنة ليس لنفسه بل  
 لخارج بخلاف الزمنية فالتفرقا ان سلم في غيره اعني الطلوع والغروب فيه وفيه ما منوع لان  
 النهي فيه لما اختلفت عباد الشمس فيه وارجع الى خارج كما مر عن الحنفية لانفس الزمان  
 فاین الفرق لاننا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة في هذا الزمن  
 الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلا فان متعلق النهي فيها هو  
 التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالشروع عام كمتعلق النهي  
 عن الصلاة في المعصوب وهو مشغول بالغير ١٦ ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أي  
 يحصل بغیر ذلك المنهى عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لها فلا يكون  
 النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم  
 بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سبأه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهي لنفس  
 الزمان مع ان جوابه لا يفيد ذلك بل انما يفيد رجوع النهي الى الموافقة المذكورة أي ايقاع  
 الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لانفسه لان يجب ان المراد بمرجع  
 النهي للزمان أعني ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع لانه يرد حثا  
 لاحاجة الى هذا لانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضي عدم الصحة هناك ان فيما  
 ادعاء من ان الموافقة المذكورة هي الايقاع المذكور بحيث لا يظاها ثم لا يتصل بذلك الايقاع  
 لانها عنه وعلى هذا يرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة في  
 هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيها وذلك يقتضي عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابلة ان

بخلاف الزمنية على الاصح  
 فافترا واحترار بمطلق الامر  
 عن المقيد بغير المكرور فلا  
 يقينا وله قطعها

النهى في الأزمات ثلاث وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من ألقيناه  
 ويجب أن يكون هذا حكمه المسمى وليس به لعدم طرادته والإلزام بمكة ومع وجود السبب  
 وأقول لوضع هذا ورد على الصحيح من أن النهى للأزمت العبادية وهو الأوقات القليلة كما على هذا  
 البعض أيضا به القول الصحيح أنه يقال هذا ليس عليه لعدم طرادته والإلزام بمكة ومع وجود  
 السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع أن المقابل أن يعتبر في الله شرطا وشيئا يخص  
 المحل من كون الصلاة لا يسيبها أو كونها في الحرم فلا يترتب له الطراد على أن الوجه أنه ليس  
 المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه في قوله أما الواحد بالشخص قال شيخ الإسلام  
 هو ما يقع فيه ضرورة من جهة على كثير من كماله في مذهب أو هو نص في أوادة الجز في الحنفية  
 وهو ضرورة تقيدهم الواحد بغيرهم بالشخص ولا ينافيه أنهم قالوا الواحد بالشخص بالواحد  
 بالشخص كما عبر به العبد وغيره ومقابل الواحد بالشخص لا يخص في الواحد بالشخص بل يشمل  
 أيضا الواحد بالتعدد بطوائفهم أرادوا بالواحد بالشخص ما يشمل الواحد بالتعدد ويدل عليه أن  
 بعضهم كالصفة هنا في شرح المختصر عبر يدل الواحد بالشخص بالواحد بالتعدد وعلى هذا فلا بد  
 من تقييد الصلاة في الدار المفصولة في تقييدهم بالواحد بالشخص من غير تقييدهم بالواحد  
 بالشخص كان يراد منه لأزيد الثلاثية في يوم كذا في ساعة كذا في داوود وغيره وبقدره أو من  
 تقيدهم بالضاف أي بكنز الصلاة في الدار المفصولة أي بكنز الحقيق نعم اتفاهل أن يقول أي  
 حاجته إلى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهذا فرض في الواحد بالتعدد إذا عثر  
 بجاهد من شأنه الخلاف في الصلاة في المفصولة فأنقطع بان كل فرد من أفراد الصلاة في  
 المفصولة يجري فيه هذا الخلاف فيصير فرضه في النوع الكلي الشامل أسائر الأفراد يقال  
 أما ما له جهتان للزوم منه ما لا يخفى ولا يفيد بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك أن النوع لا يوجد  
 بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما سألني في محبت الأمر واليهي (قوله لا يلزم  
 يوم ما) قال المكالم تقيده على تقييد محل النزاع بذلك وعلى أن قول المصنف كالمصنف  
 لا إطلاق للجهتين في عبارته لا تشمل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم البحر وهو  
 مما لا انفكاك لأحد جهتيه عن الأخرى فلا يقال أنه ما يوجب من حيث هو صوم من من غير  
 من حيث أنه مضاف إلى يوم البحر لأن المضاف يستلزم المطابق بخلاف الصلاة والغيب لا يمكن  
 كل منهما ما بدون الآخر وهو كالصريح بان الجهتين في صوم يوم البحر هما كونه صوماً وكونه  
 صوماً يوم البحر وهو موافق لقول العبد قالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار  
 المفصولة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم البحر صحيحاً باعتبار الجهتين إذ لا مانع أي من الصحة  
 الاتحاد المتعلق أي للأمر والنهي واعتبار الجهتين بنفسه أي لا اتحاد الجواب بوجوب  
 أحدهما أن صوم يوم البحر أي الذي هو جهة النهي لا يتقن من الصوم أي الذي هو جهة الأمر  
 لأن المضاف يستلزم المطابق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الأولى المخدوعة عن الثانية أي  
 لم ترد عنها وإن انفكت الأولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلاً كما ينافي الجهة الواحدة  
 بخلاف الصلاة والغيب لا يمكن كل بدون الآخر وما له تخصيص الدعوى أي الصفة فيها  
 جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه أه لكن بشكل عليه أن هذا الاعتبار موجود في

(أما الواحد بالشخص  
 جهتان) لا يلزم منه

(كالصلاة في المكان)  
 (المغصوب) فأنتم الصلاة  
 وغصب أي شغل ملك الغير  
 بعدوا تأكل منهم ما يوجد  
 بدون الاستحوا (فالجهرور)  
 من العلماء قالوا (نصح) ذلك  
 الصلاة التي هي واحدة  
 بالشخص إلى آخره فرضا  
 كانت أو نفي لا تقرر الجهرية  
 الصلاة المأمور بها (ولا  
 يشاب) فاعلموا عقوبة له عليها  
 من جهة الغصب وقيل  
 يشاب من جهة الصلاة وإن  
 عوقب من جهة الغصب فقد  
 يعاقب بغیر سومان التواب  
 أو بحرمان بعضه وهذا هو  
 التحقيق والأولى أقرب  
 رادع عن إيقاع الضلالة في  
 المغصوب فلا خلاف في  
 المعنى (و) قال (الفاضل)  
 أبو بكر الباقلاني (والإمام)  
 الرازي (لأنصح) الصلاة  
 مطلقا نظر بالجهة الغصب  
 المنهي عنه (ويستقط  
 الطلب) الصلاة عند الحاجة  
 لأن السلب ليأمر بإقتضائها  
 مع علمهم بها (و) قال الإمام  
 أحمد (لا يصح) لها (ولا  
 سقوط) للطلب عند الحاجة قال  
 إمام الحرمين وقد كان في  
 السلف متعصبون في  
 التقوى يأمرون بقضائهما  
 والخارج من) المكان  
 (المغصوب نائبا) أي نادما  
 على الدخول فيه عازما إلى

الصلاة في المغصوب أذهى صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الأولى لأن المضاف  
 يستلزم المطلق بخلاف الأولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ثم رأيت  
 شيخ الإسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال فأن قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة  
 في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك قلتم أذونه قلنا لأن الزمن داخل في  
 ماهية الصوم لأنه الأصل من المقطر بالنها وبخلاف المكان ليس داخل في ماهية الصلاة اه  
 فأن قلت قد ظهر من هذا التعريف أن اللزوم المنقضي للقضي للفساد أعم من اللزوم من الجانبين  
 ومن أخذهما إذا لزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كجائين وهذا يخالف ما شاع فمما سبق أن  
 النهي لخارج انما يقتضي الفساد إذا كان ذلك الخارج لازما ساويا قلت لأنتم المخالفة لأن  
 انتقام لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لا ينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه المنهي هو  
 من جهة المنهي في الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزما لثبوت لزوم المساواة  
 بين المنهي عنه وخارجه المذكور فأن اللزوم بين جهتي صوم الخمر ثابت في الجملة كما تقرر مع  
 تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الاعراض عن ضايفة الله تعالى  
 بخلاف الصلاة في المغصوب فإن خارجه المذكور الذي هو الغصب يوجد فيها أيضا فليست  
 (قوله في المكان المغصوب) كأنه قد بدرا إذا كان مع الحكم لا يقيده مع التصريح به في كلام  
 من يثبت عادة المصنف بالأخذ منه أو عوافقه والمشي على طريقته لأن ذلك قرينة على إرادة  
 المصنف له وقد عبر ابن الحاجب بقوله كك الصلاة في الداء والمغصوب وقد يقال إن اسقاط  
 اللزوم إشارة إلى إرادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد بعرضه ما تقرر في القروع  
 من سقوط التواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حائقا أو ساقيا أو بحضرة طعام يتوق إليه  
 إلى غير ذلك فإنه إذا سقطت كراهة التزني التواب فكيف ساقط التحريم اللهم إلا أن يجعل السقوط  
 في هذه المكروهات على الردع والزجر والتمتع حصول التواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح  
 هنا من التحقيق المذكور إذا لمعنى سقوط التواب مع التزني وثبوته مع التحريم مع رجوع  
 النهي لخارج فيه فليست (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصر في تفسير التوبة على  
 جزأين من أجزاء مفهومهما إلا أن الإقلاع وهو نائم أو قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الإقلاع  
 أخص من مطلق الخروج لأنه الكف امتناعا له (وأقول) فيما ذكره نظرا ما أؤلفا فاعتبارية  
 الامتناع في الإقلاع الذي هو أخذ أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه إلى تصحيح صريح  
 من كلام الفقهاء والظاهر أنه ليس في كلامهم ما يساعد على ذلك وأما ثانيا فقد يقال إن تحقق  
 الندم يغني عن هذا القيد لأن الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد من مقتضى  
 مصاحبة الإقلاع بقصد الامتناع أو ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال أن العمل يتعرض للإقلاع  
 لأن حقيقة غير متصوره حال الخروج لأنه انما يتبين بانها الخروج فلا بد من اعتباره حقيقة قوله  
 فذكر المراد من الشروع في الخروج الذي هو شروع الإقلاع هل يكفي في قطع الهم ونسيه  
 الإقلاع أولا (قوله فلا يخلص) قال شيخنا العلامة التمام للترغيب ونعم لو لم أن المناسب للترغيب  
 على ما تقدم هو التخلص لعدم اه (وأقول) هو يجب لأن ترغيب عدم التخلص من المعصية  
 على الاشتغال فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن أنه ترغيب على قوله



مع انقطاع الحروب ليس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقا ما نسب فيه) قال الكمال فان قيل لامعصية  
 الا بعمل منهي عنه او ترك ما مأمور به واذا لم الامام انقطاع تكليف الهى لم يبق لله معصية جهة فقلنا  
 امام الحرمين لا بد ان دوام المعصية لا يكون الا بعمل منهي عنه او ترك ما مأمور به بل يخص ذلك  
 بائد المعصية ولهذا احكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لاشغال ثم بين الكمال  
 وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر ومجوده  
 لا يستعمل يكون القدر لمعصية بل لا بد فيه من وجود منهي عنه او أمر بضده اذ هي فعل منهي  
 عنه او ترك ما مأمور به وقد سلم انقطاع تكليف الهى عن الحروب وتعلق الامر به فيكون طاعة  
 محضة لا من وراءه ومعصية من ربه اه لان حاصل ما ذكره هو ما وردده الكمال في السؤال وقد  
 رأيت جوابه عنه (قوله وان لم تزلت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة يجعل اللزوم هو الاول  
 اذا لم يردح ثانيا يلزمه فقل ملك الغير بعد اذنه لا لالبية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الحروب  
 ثانيا ثم قوله وان لم تزلت تحسه على فساد هذا الاعتبار بان لروم المعصية للطاعة بصير الفعل غير  
 مقدور على الامتنان به قال العضد فان قيل فيه الجبهة في فعل الامر باقراغ ملك الغير الهى  
 باامسب كالمصلحة في الدار المعصية سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتنان بفعل تكليف الحال  
 بخلاف سلامة العصب فانه يمكن الامتنان والحاجة الاتحاد باختيار المكاتب اه كلام شيخنا  
 (واقول) اما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر فحصل من الجبهة فحصل بترك  
 المعصية وفي كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه افاذا ولا تخم الاثم وثانيا تمام الشغل واما  
 قوله ثم قوله وان لم تزلت تحسه على فساد هذا الاعتبار فهو مجموع منعنا لاختفاء فيه على قلب فحصل  
 عن الجبهة فحصل بترك المعصية بل هو تبعية على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يجب كون  
 ذلك من التكليف بالمال واعيا يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل الهى  
 عنه مع قيام الهى عنه وعدم اشتغاله لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل ما منع منه والامر تركه  
 وليس الامر كذلك واعيا معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة تعليلها عليه  
 لاضراره الا ان بالمالك اضراوا ما شاعن تعديه السابق مع انقطاع الهى الا ان عنه وعدم  
 الزامه بالترك فانه لم مقدوره لانه ممكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر ان  
 استصحب عصيانه السابق تعليلها عليه لاضراره الا ان بالمالك اضراوا ما شاعن تعديه السابق  
 مع انقطاع الهى الا ان عنه وعدم الزامه بالترك فانه لم مقدوره لانه ممكن منه غير ممنوع  
 منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر ان استصحب عصيانه السابق تعليلها عليه لا يقتضى غيره  
 عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالحال كما لا يخفى فالشارح اعاننا فسد التنبيه على ذلك  
 كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يخفى فيه، ونصف وكما هو المراد لدفعه  
 الاستبعاد الا ان فانه في غاية الظهور ان قصد ليس الا توجيه كلام الامام وازالة التهمة عنه  
 وعلى ان الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الامام لانه مبنى على تحقيق الهى المافى للامر  
 ولا يمكن الامتنان الا ترى الى قوله في السؤال والى الهى بالعصب وقد بان ان الهى هناك عند  
 الامام لا يقال لا يجوز في القلب الواحد ان يكون فيه جهة طاعة ومعصية بمقتضى زمان وانما  
 يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احداهما عن الاخرى لا ناشول لانه لما ذكرنا اذا كانت

ان لا يعود اليه (آت  
 واجب) لحققت التسوية  
 الواجبة بما آت به من  
 الحروب على الوجه المذكور  
 (وقال ابو هاشم) من المعتزلة  
 هو آت (بحرام) لان ما آت  
 به من الحروب شغل بغير  
 اذن كالملك والتوبة اعم  
 تصحقت عند انتهائه اذ  
 لا اقلاع الاحتياط (وقال  
 امام الحرمين) متوسطا بين  
 القولين هو (مرتبك) أى  
 مشترك (في المعصية مع  
 انقطاع تكليف الهى)  
 عنه من طلب الكف عن  
 الشغل بخروجه ثانيا  
 المأمور به فلا يخلص به منها  
 لبقا ما نسب نفسه بذنبه  
 من الضرر الذى هو حكمة  
 الهى فاعتبر في الحروب  
 جهة معصية وجهة طاعة  
 وان لم تزلت الاولى الثانية  
 والجه واولا لوجه المعصية  
 من الضرر لنفسه ضرر  
 الملك الاشد كالخلى ضرر  
 زوال العقل في اساغنة  
 القيمة المعصية من ما يجتر  
 حيث لم يوجد غير هذا دفعه  
 ضرر تلف النفس الاشد  
 (وهو) أى قول امام  
 الحرمين (دقيق) كالتبيين

المعصية حكمية استصحابية كما هو الشأن ذلك انما امتنع في الحقيقة لانه يؤدي الى العجز عن  
الامتثال لتفاني طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التاديب متقنية في المعصية كما تبين انفاً  
رأيت الكمال أشار الى ان دفاع اعتراض العضد أيضاً حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف  
بالجمال أن لو تعلق الامر بالشيء مع الخروج وتعلق الشيء منه متلف لا تقطاع تكليف الشيء  
اه وبالمسألة فلا ينبغي ان يكون منشأ دعوى هذه الاستسماة الا الفسدة عن انقطاع تكليف  
الشيء وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغترك عظيمة المعترض فهذا الامام اعظم  
ويستقر بظهور ان قول النكوزاني وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطلق يتفرغ  
المكان كما في الصلاة في الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالجمال وهو جواز  
الخروج مع عدم جوازه اه لم يشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحاب  
المعصية مع انتفاء تعلق الشيء) قال شيخنا العلامة صريح في ان منشأ الاستبعاد عنه مجرد  
انتفاء تعلق الشيء وليس كذلك بل هو عنه انتفاء تعلق الشيء وشيئاً تعلق الامر ونص المختصر  
واذا تبين الخروج للامر قطع بنى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع  
الخروج ولا شيء بعد قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع  
ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر ذلك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم  
سببها ووجود ضدها فظهر ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لان الرد مندها التوبة منها  
لا الجنون الذي شأنه في الشرع ان يجري فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على  
قوله انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد ان يكون دافعاً  
لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) لتشعري ما الذي أخرج شيخنا الى هذا  
التعصب البارد وما كان أغنا عن هذا النجاس الفاسد الكاسد فاما قوله وليس كذلك الخ  
فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الاثنان راجعه وفهمه واحتجابه بعبارة المختصر  
اختصاراً ممنوع بل ظاهرهما مع الشارح فانه لم يوجب ثبوت تعلق الامر بوجبه بل اقتصر  
فيها كما ترى على انتفاء الشيء فانه لم يرد في بيان الاستبعاد على قوله ولأنه فابن اعتباره ثبوت  
تعلق الامر وذكره تعلق الامر في تقرير قول الجهم ولا يقتضي اعتبار في الاستبعاد ولا ذكره  
هو أو واحد من شرابه وما ساقه عن العضد لا يدل بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله  
وهو بعيد بقوله استدلالاً عليه مانعه اذ لا معصية الا بقبل منهي عنه أو ترك ما موبو به وقد سلم  
انتفاء تعلق الشيء به فانه من الدليل عليه اه وهو صريح في ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح  
كلام الشارح والعجب كل العجب من التسخج حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد  
الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما يوجب شبهة وهو ان غاية الاشكال  
منافق لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازاني وانما حكمه وبالاستبعاد دون الاحتالة  
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بقبل منهي عنه أو ترك ما موبو به بل ذلك في  
ابتدائها خاصة اه وفي صريحة في ذلك كما لا يخفى على التامل وفي شرح المختصر للاصفهاني  
واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بقبل منهي عنه واذا لم يتعلق الشيء  
بالخروج فكيف يصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصراحة ظهوره والا بقبل المدافعة ان

وان قال ابن الحاجب انه  
بعد حيث استصحاب المعصية  
مع انتفاء تعلق الشيء ويدفع  
استبعاده قول الفقهاء ان  
من حين بعد ازدادته ثم  
أفاق وأسلم يجب عليه قضاء  
صلوات زمن الجنون  
استصحاب الحكم معصية  
الردة لان اسقاط الصلاة  
عن الجنون رخصة والمرد  
ليس من أهل الرخصة اما  
اخراج غير نائب فخاص  
قطعاً كما بحث (والساقط)  
باجتباره أو بغير اجتنابه  
(على جرح) بين جرحي  
(يقوله ان اسفر) عليه

منشا الاستبعاد ليس الا بحد ذاته متناهية في المقدار ككلام الشارح المحقق وأن الاعتراض  
 عليه في ذلك متين على غاية التماسك والاستدراج الحجة ويطابق مقتضى العصبية وأن  
 قول الفقهاء الذي حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد لا ريب وأما قوله على أن قول بعض  
 الفقهاء لا يصلح مجردة أن يكون دافعا لقول بعض آخر فهو وما يشعب منه أما ولا نفيس المدعى  
 أن قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع اعتداده قول آخر على وقته وقرى كثيرين  
 المعنيين وأما تأييد لا يفتي على عاقل فضلا عن فاضل أنه لا معنى للاستبعاد شيء عهد نظير في كلام  
 الفقهاء أما في الذين ذروا والمرسلين افترض الله على شقبة الامام الاخذاء بهم في الحلال والحرام  
 وذلك لأن وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام غيره ودعى الساقى وبسبب المعصية  
 بالعدل وعدم التكليف بتركها فاذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك عدم عدم الساقى يتم وما  
 الاستبعاد وليس له الماهية بحد ذاته لا يفتي عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يفتنون امتناعا  
 الشيء قبل بطلانه وأما ذلك فكيف لا يكون مائلا عليه طوائف الشافعية الذين ومنهم  
 بعض الاثنية العظام بهم هذا في الاسلام دافعا للاستبعاد ببعض المتأخرين والمجدد رب العالمين  
 (قوله ويقتل كفوة) أي كف البرية كما هو ظاهر من العبارة وفي كلام غيره واحدا من صريح  
 به لا كف الواقع ادلا بقاء الحلال بالنسبة اليه حتى لو سقط عدله حريقتة ان استمر عليه  
 ويقتل عبدا ان استقل عنه وحسب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا  
 للواقع ولو سقط حر على عبده يقتله ان استمر وعبدا آخر ان استقل فقيه هذا الخلاف وان كان  
 العبد لا يتحرر لا يكتفى بالواقع لانه بكافئ العبد الاول أو سقط عبدا على حريقتة ان استمر عليه  
 وحرا آخر ان استقل عنه فقيه هذا الخلاف لان الحر لا يتحرر مكافئ الحر الاول من غير مكافئ  
 العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكتفى بالحر لان الحر لا يقتل بالحر لان  
 المكافئة قد تكون من أحد الماهيات دون الآخر (قوله في صفات التماسك) أقول هذا ما قبل  
 لما إذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو لسانه تعالى دون الباقي وقضته ان في انتقاله من  
 الامام أو العالم أو الولي الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور وتساوي الجميع في صفات  
 التماسك لكن لا يعد استثناء الامام اذا تميز على قتله ما قد عطفه وعدم من يقوم مقامه في  
 دفع تلك المقاصد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمنع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا تميز على  
 قتله ومن في الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتله ما ضرر مطلقا لوجود من يقوم  
 مقامه سواء في محل قتل وطاهر مطلقا للتمسك بصفات القصاص جريان الخلاف فيها  
 ولو كان الجرحى أنباء فانظروا جريان الخلاف المذكور لو كان أحدهم وسيلا يدعو الى الله  
 ولم يتم تعليمه فيجبه وجوب الانتقال عنه واستماع الانتقال اليه فان كان ثم تعليمه فقيه فصار  
 ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه واستماع الانتقال اليه  
 وفيما ذكره في جعل المظلم رايا بل عليه (قوله قبل يستمر) قال شيخ الاسلام أي وجوب  
 وبني تريحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئنافا بالاختيار بخلاف  
 المبكث فإنه دوام ويتقرر فيه ما لا يقتضيه في البداية (هـ) وأقول ولا يعد تريحه أيضا اذا كان  
 السقوط باختياره لان الانتقال استئنافا قتل بغير حق وتكميل القتل (هـ) ومن استثناءه

(و) يقتل (كفوة) في  
 صفات التماسك (ال) لم  
 يستمر عليه لعدم موضع  
 يعتمد عليه الا بدت كف  
 (قبل يستمر) عليه ولا يقتل  
 الى كفوة لان الضرر لا يزال  
 والضرر (وقيل بغير) بين  
 الاستمرار عليه والانتقال الى  
 كفوة لتساوي ما في الضرر  
 (وقال امام الحرمين) لا حكم  
 فيه من اذن أو منع لان  
 الاذن له في الاستمرار  
 والانتقال أو أحدهما  
 يؤدي الى القتل المحرم

(قوله والتع منهم الاقدرة على امتثاله) يستعمل ان هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالتحال  
العادي بناء على انه كان الاستناع منهم ماعقلا فليست امل (قوله واختار الثالثة في التحول) منته  
المهشبان بان قوله في التحول المختار ان لاحكم مقول على لسان الامام فان التحول في الحقيقة  
تقليص البرهان للامام كيدل عليه تسمية بالتحول من تعليق الاصول وتقصير حجج الاسلام  
في آخره انه لم يريد على ما في تعليق الامام يعني البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة  
الثالثة آخر كتاب الذنوب ونسبها الى الامام ثم اعترضه الخ (هـ) (وأقول) ان قال ان يقول  
اقراره هذا الامام عليه اختيارها وان اعترضه في محمل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه  
ما نه من نسبته اليه لزم ان لا ينسب اليه شيء من جميع اختصاره الا اذا صرح به بقوله به  
والظاهر ان ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى الترويض شيء من جميع ما جمعه واختاره  
في الروضة مثلا بما وافقه فيه الرافي والظاهر ان أحد الاقوال بل الواقع بخلافه فانهم  
نسبوا اليه موافقته للرافي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وان سببه الرافي الى  
التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبع الرافي والحق أن ذكره في  
التحول أو الاختيارها ومنازعة فيه بعد ذلك لا ينافي أنه اختارها أولا ولذا اذا وقع مثل ذلك  
في كلام الشيخين فذكر أو لا شأنا ثم ردها في محمل آخر نسبها الى التناقض على انه يستعمل ان ما في  
الموضع الثاني اتصافه في بعض التمسح أو حاشية الحنف فليست امل (قوله حكم الله تعالى هذا أن لا  
حكم) نازع فيه الغزالي كما نقله الكل قال ليجاز ان يقال اني الحكم حكمه بل لا ذلك قبل ورود  
الشرع وبعده فتوره الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا ضرورة  
فيه لاختلاف الحكمين المتيقن بقوله حكم الله والتمني بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى  
الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني أحد فرديه وهو اذن الشايع أو منعه وليس المراد بالاول  
هو الثاني فقط حتى يمنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقوله لا حكم قبل البعثة الذي أريد به  
المعنى الثاني وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في اثبات الحكم ونسبه لاختلاف المتيقن والتمني  
بانه موم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات الامام مع نفي الخاص وبذلك يتدفع جميع ما اعترض  
به الغزالي على الامام مما حكاه الكل فراجع (قوله على أنه) أي الغزالي نقل عنه الخ قال شيخ  
الاسلام استظهره بقوله لان مرادها بالحكم الخ (هـ) (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار في ذلك  
على ما ذكره الوجه انه استدل على ما فهمه مما قبله ان الامام لم يختص بأمن المقالات المذكورة  
فليتأمل (قوله واحترز المصنف بقوله كثره عن غير الكف) أقول يعني ان يكون في معنى  
غير الكف مما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه من رقبته على الفور  
فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا وجوب من رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون حزن  
تعذيب له في قتله فلو تسدر من رقبته فان كان الموت بقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه  
أيضا الاتفاق على وجوب بقاءه عليه وان كان لا يموت لا بتعذيب ولا بغيره وجوب البقاء أيضا  
لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل  
انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الآخر مما اتفاقا لو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح  
الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والتع منهم لاقدرة على  
امتثاله قال مع استمرار  
عصيته انه سيقام ما ذنب فيه  
من الضرر بسقوطه أن  
يكون باختياره والا فلا  
عصيان (ونوقف الغزالي)  
فقال في المستصحب في صحة  
كل من المقالات الثلاث  
واختار الثالثة في التحول  
ولا ينافي قوله كلاما منه  
لا تحلوا واقعة عن حكم  
الله لان مرادهما بالحكم  
فيه ما يصدق بالحكم  
المعارف وبانفاؤه أقول  
امامه ما سألوه أو لا عن  
ذلك حكم الله تعالى هنا أن  
لا حكم على انه نقل عنه انه  
اختار في باب الصيد من  
النهاية المقالة الاولى على  
الثالثة واحترز المصنف  
بقوله كثره عن غير الكف  
كالكافر فيجب الانتقال  
عن المسلم اليه

الاندال حيث أوجبنا البقاء وسرنا الانتقال في عكس ذلك ولننظر فيما لو كان السقوط على  
 حدران غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط  
 على مال بين أموال يقتله ان استمر وغيره ان انتقل هل يجري في ذلك هذا الخلاف فان أجزى  
 فيما اذا اعتبر التكافؤ هل مع القيمة أو كونه لغيره أو وقت أو ما استداده الحاجة اليه وهل  
 يستوي الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره وما هو اسرع تلفا وغيره  
 أولافي كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مقدرة) قال شيخ الاسلام أي أو لا مقدرة أم  
 (وأقول) كانه ربما لو كان غير الكف مخوحي أو يمتنع هو قتله بم هذا الطريق (قوله  
 يجوز التكليف بالهال) أقول فنية التعبير بالتكليف اختصا من هذا الخلاف بالوجوب  
 ولا يبعد جريانه في السلب أيضا وهل يشترط ذلك في الحرمة والصكر اذ بان بطلبه ترك  
 ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يترك تكليفه بغيره ثم نحو المكث تحت  
 السماء (قوله أوقعه لا لعادة كالايمان من علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان  
 العقل يحيل إيمانه لاستمراره انقلاب العلم القديم به لا يؤمن عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه  
 كذا جرى عليه كثير لكن كلامه الزاوي وغيره من المحققين ظاهر في ان ذلك ليس محال عقل  
 أيضا بل يمكنه طوع بعلم وقوعه ولا يخرج منه القطع بذلك عن كونه محال في ذاته وبه صرح  
 السعد المتقارن في فقال في شرح التلخيص كل محكي عادة يمكن عدلا ولا ينكس اه ووجهه ان  
 دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجبه باستخدام اجتماع وصف الاستحالة والامكان  
 يتقضى اجتماعهما في المستنع عادة لا عقلا وان الاستحالة بالعلة لا تأتي في الامكان بالذات اذ يصح  
 وصف الشيء بوصف متناقض باعتبارين فيصح وصفه بأنه محكي ذاتا محال عرضا وهو هنا فعلى  
 العلم بعدم وقوعه ثم يؤخذ من هذا توجيه ما سلكه الشارح بعالديه وبه يعلم ان الحلق لعل  
 لان الأول نظر الى إثبات المحال عرضا والثاني الى نفيه ذاتا اه وما يوضح صحة الحكم بأنه محال  
 عقلا لاعادة ان الاستحالة انما هي باعتبار ملاخطة لزوم انقلاب العلم القديم به لا وهذا  
 الاعتبار أمر عقلي لا مدخل للعادة نفسه لانه انما يتفرع الى ظاهر المحال ومثبت النوع وليس  
 الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع نوعه مستكرا وإيمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز  
 العادي شيء وتوقع نفس ذلك الشيء مستكرا والام بصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه  
 وتكرره وليس كذلك الاتري ان الشخص يصح وصفه بجواز نواقضه ما على الكذب عادة وان لم  
 يقع منه ما نواقضه وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وبعبارة المصنف في شرح  
 المباح في هذا القسم ما هو وقد يكون أي مالا يشترط اليه عليه متعددا عقلا محال عادة كس علم  
 الله تعالى أنه لا يؤمن فان إيمانه مستحيل والحال هذه عقلا لتعلق علم الله به أي بأنه لا يكون وإذا  
 سئل ذنوب العوائد عنه حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة قد روي الازل عدمها  
 اه ونبيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتركة في وقتها مستلزمة لا يقبل  
 عاقل ان في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الاله ان ارادة الله تعالى وعلمه بانهم  
 لا يفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعه وكذا كل الحيز المتركة في وقت معين  
 لا يقول عاقل انه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع ان تركه ليس الاتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مقدرة  
 (مسئلة يجوز التكليف  
 بالهال مطلقا) أي سواء  
 كان محال لذاته أي متعنا  
 عادة وعقلا كالجمع بين  
 السواد والياض أم لمعه  
 أي متعنا عادة لا عقلا  
 كالشي من الزهر والظهران  
 من الانسان أو عقلا لعادة  
 كالايمان من علم الله أنه  
 لا يؤمن

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صرح القول باستحالة ذلك عادة لم أن يكون كل شيء  
مترولا محال في زمان تركه عادة وهو باطل بدية وبذلك كله يظهر ان دفع ما يطالب به شيخنا  
العلامة وقوله ان هذا القسم انشائه لا يعقل لأن كل ما يتبعه العقل لا يمكن عادة وقوعه اذا لم يمكن  
الهادي ما اعتبه وجوده وما هو كذلك لا يتبعه العقل ان أراد اعتد وجوده بعينه فهو ممنوع  
والا لزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس محكاه عادة وليس يصحح أو ينزعه قال ايمان المذكور  
كذلك وقوله والايمان من ذكر بالتفكر الى مجرد الايمان يمكن عقلا وعادة والى صدره عن ذكر  
ممنوع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الشيء وملاحظة السبب في  
الواقع غير معتبرة في العادة وانما هو وظيفة العقل الذي لا يقول العادة عليه وأما قوله عن  
البعث وظن قوم انه أي ما علم الله انه لا يقع انه ممنوع لغرضه اه فوايه ان مجرد قول البعض ذلك  
لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن البعض نفسه عاقل ذلك في المواقف فانه بعد ما أجاب  
عن قول المعتزلة لو لا استقلال العبد بالعقل لبطال التكليف والتاديب وارتفع المدح والمذم  
وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للشيء فائدة قال ثم هذا ان لم يبق أى القائل بعدم استقلال العبد  
بأنه الله فهو لازم لهم أى لله تعالى أيضا وجوده الا ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممنوع  
الهدور عن العبد أى والاجازة انقلاب العلم بجهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الهدور عن  
الهدى والاجازة لذلك الانقلاب ولا شريح عنهما أى الفعل العبد والله يطل الاختيار أى اذ  
لا قدرة على الواجب والممنوع اه فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورد به على المعتزلة وقال  
السيد عقيب قال الامام الرازي ولو اجتمع جملته قاله علم بقدره أن يرد راعى هذا الوجه  
سرفا الا بالانتماء مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها نعم عقب ذلك بقوله  
واعترض عليه بان العلم تابع لله الخ على معنى انهم لا يتطابقان والاصل في هذه المطالبة هو  
المعناهم الا ترى ان صورة القوس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان  
القوس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيد اسبقه قد امتلا  
انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعقل في وجوب الفعل  
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بآفعاله  
وجودا وعدما اه ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل  
أرأه امتناعا لارادته وجودا وعدما لا ينافي الاختيار وأما قوله على انهم جمهور محال لا غير محال  
في العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم جمهور أيضا محال في العقل دون العادة  
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله لانه اظهره امتناعه للمكلفين لاقائده في طلبه) أى  
لاحكامه فيه قال شيخنا العلامة قد يقال انتفاء القائده في طلبه لا يتبعه لان أنعاله تعالى لا اله  
ولا لغرض اه (واقول) قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر في حيث انه ثمرة يسمى  
قائده ومن حيث انه طرف النفس يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام القائل يسمى بالقياس الى  
الدافع غرضا وان لم يكن لغاية فقط وأعمال الله تعالى ترتب عليها حكم وقوانين لا تعدو ذمت  
الاشاعة والحكمة الى انما غايات ومنافع واجبة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول  
أن الناعل لغرض لا بد أن يـ ومن الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والالم يكن غرضا

(ومنع أكثر المعتزلة  
والشيخ أبو حامد) الاسرافى  
(والغزالي وابن دققي  
العبد ما أى المحال الذى  
ليس متمتعاً لتعلق العلم  
بعدم وقوعه) أى منه و  
المتمتع بغير تعلق العلم لانه  
اظهره امتناعه للمكلفين  
لاقائده في طلبه منهم

فان قيل مستفيد ثلاث الاولى ومنشكك بالغير ولا يكتفى بدفع الشبهة الى الخلق لان  
الاحسان اليهم وعدمه انما يتساوى بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون عرفنا وان  
كان اولي لم الامتثال الثاني أن الغرض لما كثره لا يقدم التفاضل فكان الفعل ناقصا  
في فعلية مستفاد من غيره ولا يمتثل لتقدمه بالنسبة اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته  
يقضي الكمال في فعلية وأفعاله وكما ليسه أفعاله فتنوع ما صلح ترجع الى العباد فلا شيء مثال  
عن الحكمة والمصلحة ولا يميل الى التقدم والامتثال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح  
والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول رتبة والآيات والاحاديث بخلافه على  
العلماء ومن قال بقوله اهرهات قد عقل عما تشبه به الاقتدار العجيبة والافكار الحقيقية أو أراد  
انها وما يناسب افعال العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان اشتراك  
العدالة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على التفاضل القائمة لان ما في الله والقرض وأفعاله  
تعالى وان لم تكن له ولا غرض لا يمتثل لوجوه حكمته ومصلحة فانه لا دلالة الشئ بقوله لان أفعاله  
تعالى لا دلالة ولا الغرض لا يقيد لان أهل الحق من المتأخرين مع تشييع العلم والغرض عن أفعاله  
تعالى لا يمتثلون عنه الا انه وانما يمتثل في الحكم والمصلحة نعم الحل على الله والقرض يناسب مذهب  
المعتزلة منهم فانهم يقولون ما في أفعاله تعالى كجواهر مشروحة في المواقف وغيره (قوله واجب  
بان فائدة الاختيار لم الخ) قال شيخ الاسلام اى اسلم الله لا بد في أفعاله تعالى من تاهور  
فائدة ثالثة قالوا لم ذلك لا يمتثل لما يشاء له لانها رها لا يلزم الحكم اطلاق من دونه  
على وجه الحكمة كما قاله الفذال في محاسن الشريعة اه وفي تصريح الجواب على سبيل  
التنزيل وبمصرح الكمال فقال اعلم ان هذا الجواب على سبيل التنزيل فانه على اول اعتبار يظهر  
الفائدة لان ظاهره والحكمة والمصلحة لا تقتل في أفعاله تعالى غير لازم مجابا على اصلنا لا يمتثل  
عما يشاء سبحانه اه وحسب كان الجواب على سبيل التنزيل سئل أمر الاعتصام الذي أورد  
مبيحنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة بتدبير قول المستدل لظهور امتناعه  
للمكلفين اه على أن نقول المستدل المذكور له مجموع متعاقب غاية الظهور بالنسبة للمستمع  
عادة لا خذلان المكلف يجوز خرق العادة في أخذ في المنذرات وكذلك في المتعصم عقلا بأضالته  
قد يغفل عن الاشارة في أخذ في المنذرات وعلى تقدير عدم الفعلة فيمكن في الاختيار اذا علمهم  
للامتنال وطيب انفسهم به لو كان يمكن تفرق التواب أو عدم الأذعان وأما انفسهم لو كان  
يحكم فانه ثابت فان كلام الأذعان وطيب النفس ومن شد ذلك يتصور فتلوه ما بالمعصية ان وقد  
راد لاخذ في المنذرات ما يشمل ذلك فليست له (قوله اما المتعصم لتعلق علم الله بعدم وقوعه  
فالتكليف به جائز وواقع انما قال) قال شيخ الاسلام هذا محض لما يأتى في المسئلة الثانية  
أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتى ثم مقيد بالقروع اه (وأقول) كان مراده عما أتى في  
المسئلة الثانية بتكليف الكافر بالقروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر  
ما دام كافر اقل علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو تركا على وجه يجوز فلا يأتى  
التخصيص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق بين معتزلة الاعتقادات حيث جائز وقوع التكليف  
اه انما والقروع سبب اشتراكها وبشرق بعدم توفيق الاعتقادات على غير ما يجزى لان

واجب بان فائدة اختيارهم  
هل يأخذون في المنذرات  
فترتب عليها التواب أولا  
فالمعاقب اما المتعصم لتعلق  
على الله تعالى بعدم وقوعه  
فالتكليف به جائز وواقع  
انه قال (سنة) معتملة  
بعدم ادوالا مدد الحلال  
لرأيه) دون الحال له يرد

الفرع لتوقتها على الاسلام في الجملة كما سبقت (قوله وامام الحرمين كونه معظما) قال  
الكوراني بعد شرح كلام المصنف قد ظهر أن تمسك امام الحرمين لم يفتن في زيادة فائدة  
واقول جوابه أن التمسك على اختلاف المآخذ كما ينه الشارح الحق فائدة أي فائدة (قوله  
فاختلنا كما قال المصنف ماخذ الاحكام) فمعه أمر أن أوردهما الكمال الاول انه يقتضي  
أن ماخذ القول الثاني ماقتدعه من أنه لا فائدة في طلب الحال وهو خلاف ما في شرح المختصر  
أن ماخذ القول الثاني عند المعتزلة هو أن الأمر يدور في المأمورية والجمع بين علمه تعالى  
بأنه لا يقع وأرادته وقوعه متناقض وهو بناء على قاعدتهم أن الأمر هو الإرادة والشأن انه  
يقضي أيضا اتفاق الفاتين بالقول الثاني من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا  
المآخذ أي الذي قدمه الشارح وكلام المصنف في شرح المنهاج صرح بأن هذا المآخذ أي  
الذي قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وأن من وافقهم من أصحابنا في القول الثاني يخالفهم في  
المآخذ فانه قال أن القول بامتناع التكليف بالحال كونه عينا مبني على تعذر أداء الله تعالى  
بالغرض والثاني بالمعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله ماخذ آخر اه (وأقول)  
أما الأمر الاول بجوابه ما هو ظاهره لا يحسد في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر بأن ما قاله ووافق ما في  
الكمال أشار في آخر كلامه الى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بأن ما قاله ووافق ما في  
كتب الكلام عنهم اه بل لا نألفا بين ما أورده الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح  
أن يكون ماخذ لهم وقد مر للمآخذ غير متبع واستدلوا بهم بما ذكره الشارح صريح في أنه ماخذ  
لهم ولا ينافي مخالفتهم ما في شرح المصنف العز والمصنف بقوله كما قال المصنف لجوابه أن يكون  
العز ويجوز اختلاف المآخذ دون الحكم لأنهم المآخذ أيضا للقائده وأما الأمر الثاني لجوابه  
انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المآخذ الذي قدمه الشارح لانه غير  
فيه بالقائده وهي محمولة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العمل  
والغرض على ما هو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافي ما في شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة  
أصحابنا لهم في المآخذ بمعنى العمل والغرض فليست له (قوله ولوتركه وذكر الامام مع من ذكره  
في القول الثاني الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني لا فاد  
يخرج مذهب في الحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اه (وأقول) هذا عجيب من الكمال فان عبارة  
المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع الحال التي منها الحال عادة فغاية الأمر انه يستثنى منها  
الحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جواز وقوعه فعبارة مبيضة مذهب  
الامام في الحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السهمودي نقل كلامه ثم قال وفيه تغلر لان  
الشارح قد ذكر كلام الامام بما يشتمل الحال عادة حيث قال كونه أي الحال لغیر تعاقب العلم اه  
ليكن مجرد كون الشارح قد مر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد في دفعه من بيان كون عبارة  
المصنف مقيدة له كما ذكرناه فتأمل (قوله والحق وقوع المصنف بالغير لا بالآلات) اعترضه  
الكوراني بأنه ليس بحق قال لماعت أن قسام المصنف بالغير وهو الذي ليس منعلق القدرة  
الحادثة أي أصلا لتخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مشى بذلك قيل لم يقل أحد  
بوقوعه مع كونه ممكنا ذاته اه (وأقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين  
كونه) أي الحال يعني لغیر  
تعاقب العلم المسبق (مطلوبا)  
أي منع طلبه من قبل نفسه  
أي لاستحالة نفسه في نفسه  
مأنة من طلبه بخلافه على  
القول الثاني فاختلنا كما  
قال المصنف ماخذ الاحكام  
(لاورد مصبغة المطالب) له  
لغير طلبه فلم ينعه الامام كما  
لم ينعه غيره فانه واقع كافي  
قوله انه الى كونه القدرة  
شاستين والامام قد دعيما قاله  
فيما نسب الى الأشعري من  
حوال التكليف بالحال  
فحكاه المصنف بنقته ولو  
تركه وذكر الامام مع من  
ذكره في القول الثاني كما فعل  
في شرح المنهاج فاته  
الإشارة الى اختلاف  
المآخذ المقصودة له (والحق)  
وقوع المصنف بالغير لا بالآلات



أما وقوع التكليف بالاول فلا نه تعالى كلف التفلين بالايان وقال وما أكثر الناس ولو سمعت يؤمنين فامتنع ايماناً كرههم لعله تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره واماعدم وقوعه بالشأن فلا استقرار والقول الثاني وقوعه بالشأن أيضاً لأن من أنزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله لا لان الذير كفر واسوا عليهم أنذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كما يورى به من ولوب وغيرهما مكلف في جعله المكلفين بتدقيق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من انه عز وجل ومنه انه لا يؤمن أى لا يصدق الذي في شئ مما جاء به من الله تعالى فيكون مكلفاً بتدقيقه في خبره عن الله تعالى بانه لا يصدق في شئ مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التمهيد يتناقض حدث اشتغل على اثبات التصديق في شئ ونفيه في كل شئ فهو ممن الممتنع لذاته وأجيب بان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتدقيق النسي فيه دنوا للتناقض واما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبي به ليعلم من ايمانه كما قيل

أما لعله من الالتفات اليه في سق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والاحاطة بوفائه وشلافه ما يبلغه أحدهم ولا كثير من قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أى الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لا عقلاً وقد اعترض عليه الكمال وضمه بان هذا الجليل الذي أورده كغيره لا يدل الا على وقوع التكليف بالانزال الذي هو محل وقاق ولا يدل على وقوع التكليف بالشأن الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع (وأقول) لا يمتنع ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جعله المطلوب المصنف لان المطلوب ومدهاء القسمان واثبات المذهب أو بعبارة وان لم يكن موضع نزاع من جعله مقاصدهم المطلوب والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تنسيق الكمال بانه لا دلالة على موضع النزاع لأن اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تنسيق شيئاً بالسلامة بان الشارح أثبت الوقوع في غير الذاتي موضع الوفاق منه وفيه ما لا يمتنع لان الشارح لم يثبت الوقوع في غير الذاتي موضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وقاق وترك الباقي لانه لم يقض له ما يدل عليه ثم قال نسخ الاسلام قد يقال بطله ما هو مدعى دليل وقوعه بالامتنع بالذات في القول الثاني لانه اذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى اه وقد ينظر فيه بان هذا الجليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالاته وبان أصل دلالاته على وقوع الممتنع بالغير فضلاً عن الاولوية بمجموعة اذ لا يلزم من وقوع شئ ولو أدى وقوع غيره ولو أدى لجواز ان يقع الا على دين الا في الحكمة تقتضي ذلك فليست (قوله مسئله الاكثر) في أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف هذا مما عايناه من المصنف في المسئلة الثانية من أن التفتيش أن الامر لا يتوجه الا عند المبصرة وقد عايناه بان هذا البرد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماده ما عايناه من الاكثر ويرد بان قوله الثاني والصحيح حرم في اعتماده قوله (قوله واجب ما يمكن امثاله بان ينفى بالشرط بعد الشرط) أقول في هذا الجواب فنظر لانه لا يتناسب ما شئ عليه المصنف من جواز التكليف بالمال مطلقاً اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتناع كما لا يمتنع ويجازى اما بان هذا الجواب على الترتل بنى لولنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمال فلا يلزم استثناء الامكان هنا بل هو متحقق مع ما لا نسلم ان صحة التكليف تتوقف على ما ذكر ولا يمتنع أن الثاني اذا ما عايناه من المصنف من جواز التكليف بعضاً فاما الصحة التي تقتضاه الشارح وغيره على هذا الجواب الترتل لا يمنع صحة الجواب أيضاً يمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفاً لما تقدم من المصنف من جواز التكليف بالمال مطلقاً واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتناع قبل حصول شرطه الشرعي بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الامتناع وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتناقض فيه الامتناع واما بان هذه المسئلة مفرقة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيئاً العلامة قال ثم هو أى استدلال القول الثاني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط فتدبره هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امثاله واللازم من متنع فالمراد منه وسامل الجواب منع اللازم وتسليم منع اللازم وهو أى تسليم منع اللازم بخلاف ما قدمه المصنف من

جواز التكليف بالمال فندبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يوفى بالمشروط بعد الشرط) أقول  
 الذي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايجاد الشرط خال  
 عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به فمصدره شيئاً  
 العلامة كلامه هناكه نظراً لوجوده في الواقع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى  
 الصحة والوقوع ما تقدم) أقول وجه هذا البناء أنه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط  
 كان مقداراً له في الزمان ومعلوم أن وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب  
 المشروط لأنه مقارن لوجوب الشرط وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان  
 وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن  
 وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة  
 اللازمة من جهة افرادها ما وهو صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم  
 تتوقف على صحة لازمه اذ لو كان باطلاً كان الملزوم كذلك لأن ما لزوم الباطل باطل فلهذا كان  
 ما تقدم مبني على ما هنا جوازاً ووقوعاً فاقول أن بقول الانسائي أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر  
 عن وجوبه لا مكان أن يكون الشرط مما يسوغ الاستيان به في حد ذاته فإني به ثم يرد وجوب  
 المشروط الذي يشار به وجوب الشرط اذ لا يمكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال  
 وجوده كالموضوع لأهلاً مثلاً ثم ورد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الموضوع وان  
 الموضوع حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الموضوع ثم ورد وجوب كونه شرطاً للشيء  
 يتأخر عن وجوبه ولكن هذه العجزة لا يمتنع ذلك البناء اللهم إلا أن يقال يكفي في ذلك البناء  
 كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليأمل (قوله يعني من الاكثرية) أقول امل هذا  
 بناء على علمه من خارج ولا فهو في حد نفسه غير لازم جوازاً أن يكون الاكثرية هم الاكثر  
 هنا فيكون مقابل الاكثرية هم مقابله هنا فاقابل (قوله وهي مفروضة في تكليف  
 الكافر بالفروع) فيه أمران الأول أن ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الإطلاق  
 يقيد الأمرين أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لأن  
 من جهة الفروع ما يتوقف على النية التي لاتصح من الكافر فهي متوقفة على الاسلام وما لو توقف  
 عليها متوقفة على الاسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الإطلاق يتضمن ذكر الخلاف  
 في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيه ما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بالفروع  
 الشريعة أو لا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك  
 ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لإفادة الأمر الأول ذكره على وجه  
 يقيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالفروع ومطلقة الشاملة لما يتوقف على النية وبهذا  
 الاعتبار يقيد الأمر الأول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتدال يقيد الثاني بالذكر ليجتمع ما يتعلق بالذكر  
 في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيين محل النزاع  
 لأن ذلك المجموع من ثلاث الدينية يتوقف على الإيمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والدقة  
 وبه يظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالتواهي فلا يجبه هنا انما يجبه مع

لروح الله يؤمن من قومك  
 الامن قد آمن فتكليفه  
 بالايمن من التكليف  
 بالمتنع لغيره والثالث وهو  
 قول الجمهور بعدم وقوعه  
 بواحد منهما الا في المتنع  
 لعل العلم بعدم وقوعه  
 لقوله تعالى لا يكلف الله  
 نفساً الا وسعها والمتمنع  
 لمتعلق العلم في وسع المكلفين  
 ظاهراً (مسئلة الاكثرية)  
 من العلماء على (أن حصول  
 الشرط الشرعي ليس شرطاً  
 في صحة التكليف) لمشروطه  
 فيصح التكليف بالمشروط  
 حال عدم الشرط وقيل هو  
 شرط فيهما فلا يصح ذلك  
 والا فلا يمكن امتثاله لو وقع  
 وأجيب بإمكان امتثاله بان  
 يوفى بالمشروط بعد الشرط  
 وقد وقع وعلى الصحة والوقوع  
 ما تقدم من وجوب الشرط  
 بوجوب المشروط وفاقاً  
 للاكثرية من الاكثرية  
 (وهي أي المسئلة مفروضة)  
 بين العلماء (في تكليف  
 الكافر بالفروع) أي هل  
 يصح تكليفه بها

قطع النظر عن كون المسئلة من جريئات محل النزاع بأن نصب الكلام في تكليف الكافر  
 بالفروع دون تقسيده شرطاً للإيمان اهـ وإياك أن توهم من قوله واعلم أن ما تقدم في توجيهه  
 فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع أنه غاية ما أمكن في توجيهه يرجع ساهله عند  
 التصديق إلى تقسيده محل النزاع في صوره الاوضح ببعض فروع الشريعة وهو المبادئ التي  
 تشرف صحتها على التنبه إلى أن مقصوده حل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميه وهو  
 ما يتوقف منها على الإيمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله ولقوم في الاواخر فقط  
 مبرر في فهم الفروع وانما مقصوده التنبه على أن الذي هو جريء من جريئات محل النزاع  
 انما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وإن ذكرهما المصنف وإن كان في القسم الثاني خلاف  
 لأنه ليس من حيث التكليف بالشيء قبل حصول شرطه فليست له والنسائي أنه المراد بالفروع  
 المختلف في تكليفه هي ذاته كاختلاف الآلة منها ويجهل أن المراد المشتق على الانعاقب  
 في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في قصره انما يعقل بل به بالفاظ  
 ينقل ويطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليست له ولو قل فعليه لا يصح فيه في بعض المذاهب  
 دون بعض أو ما يعجز عنه عليه زوجته كذلك فيجهل أن يقال ان قلب بعض المذاهب في ذلك فاعلموا  
 والافان وقع لبعض الحكماء على مقتضى مذهبه والاملائي عليه فليأمل (قوله مع انما  
 شرطها في الجمله) قال من هذا العلامة وغيره أي لا بالنظر إلى كل فرع اذ هم الدواحي وقدم وأن  
 الإيمان ليس بشرط في معلقاتهم اذ ادشخصوا ويحمل أن المراد بالجله ما يصدق بشرط الفعل  
 وبشرط شرطه اهـ (قوله والصحيح وقوعه أيضاً فعاقب على تركه امتثاله وإن كان ينفذ  
 بالإيمان وتغيبه) قال الروي في شرح المذهب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصل لا يجيب  
 عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيره من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول اياه  
 مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان قال وليس مخالفاً لما تقدم لان المراد هناك غير  
 المراد هنا فالمراد هناك أنهم لا يبالون بها في الدنيا مع كفرهم وإذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء  
 المأني ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة ومراهم في كتب الاصول أنهم يبدون على أن الآخرة  
 زيادة على عذاب الكفر فيعذبون على ما روي الكفر جميعاً لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا  
 للمطالبة في الدنيا فذكر في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخرة وقضية  
 قوله فالمراد هناك أنهم لا يبالون بها في الدنيا الخ أنه لا أثر للتخلف في أحكام الدنيا بمرح  
 الامام في الحصول فقال واعلم أنه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدين لا بالديني حالة الكفر  
 ولا بعد الاسلام لكن نازعه القرافي بأنه يظهر أثره في الدين من وجوه وذهب ومن أنه يجهل  
 اختلاف العلماء في استحباب اخراج زكاة الفطر إذا أسلم في أيام الفطر ومن أنه يجبه أقامه  
 الحد ودعليه لاسيما الرجيم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك  
 الجنائيات تناسب أبعادها فاقية وهو لم يمتثل بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعد عن القواعد  
 فالتأني بانهم مكلفون بدلم من مخالفة القواعد ومنه استحباب قضاء الصوم إذا أسلم في أثناء  
 الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية الثمار التي أسلم فيه  
 بخلاف الصبي والخائف من زول عدوهما والفرق بتقدم الخطاب في حق الكافر دون الخائف

مع انتفاء شرطها في الجمله  
 من الإيمان اتوقفها على التنية  
 التي لا تصح من الكافر  
 فالأكثر على صحته ويمكن  
 امتثاله بأن يؤتى بها بعده  
 الإيمان (والصحيح وقوعه)  
 أيضا

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل  
 تحب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منهم فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في  
 كونهم مخاطبين أم لا ومنها انقضت معاملاتهم على معاملات المسلمين فانما اذا قلنا ليسوا مخاطبين  
 بالحریم كانت معاملاتهم فبها أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملته المسلم  
 لأنه خاص بذلك العقد وقد ثبت ان الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولأنه اذا أسلم أقر على ما يمد من  
 الربا والغصب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جهة أنما ترك الانكار  
 في القروع وأنه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والافلاحة وشرع سيد الاثر انكار  
 الكفر خاصة ومنها ان العلماء اخذوا في الكافر اذا طلق أو أعتق وبقياء عنده حتى أسلم هل  
 يلزم ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف  
 والهبات والصدقات اذا باعوها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لانهم من ذلك  
 وهو مذهب مالك وما ذكره في زكاة انظر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على  
 الكافر انفسه هاتفي الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم  
 بخاطبة الكفار بقروع الشرعة فقد قال التليح السبكي ولا شك ان الادلة الواردة في أحكام  
 الشرعة منهم اما يتناول انقله الكفار مشيل بأية الناس وشعوه فمتعلق بهم حكمه على القول  
 بتكليفهم بالقروع ومنها اما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى اخذ  
 من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة  
 الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالات التي فيها ابائهم الذين  
 آمنوا بغيره فلا يتناولهم لفظا قال والذي لا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون  
 بالقروع الابدليل منفصل أو يبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة  
 لهم وبغيرهم واما حيث يظهر الفرق فيمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بقوت ذلك الحكم لهم  
 لأنه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدورائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل  
 ولا معنى ٨١ ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب بعدم الاستصحاب في الصورة التي فرضها  
 وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سبى في عن الشيخ الاعام اذ مقتضاه اخرج ذلك عن محل  
 الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لقرن الحدود على أسبابه لأن ذلك من قبيل خطاب الوضع  
 بالنسبة أيضا لأنه يجب عليه تسليم نفسه لأقامة الحد والتكليف من ذلك لأنه من قبيل خطاب  
 التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سبب الوجوب بالحد وذلك ثابت في حقهم  
 ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يجلسن القول ببقاء ذلك على تكليفهم  
 بالقروع فإنه كيف يقال باق لا ينافي مع عدمهم فجاءه نقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي  
 يعتد شرعا ما من لا يعتد شيا فيجوز الخلاف في تعلق التعريم به في جميع المحرمات وقد قال  
 الاستاذ أبو إسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والحد في توجه عليهم كما هو  
 على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالاسلام فاقطع هذه المواضع وتناولها  
 ونزل كلام العلماء عليها ولا يفتن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارة الاصوليين لانهم انما قالوا  
 التكليف بالقروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم ٨٢ وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لوجود

ترتب على الزنا والقذف متلازمان وان كان بالنسبة للآخر عليه ما تعلق منه المتلافي  
 صريح المتن من اجراء التلافي في التواهي أيضا وأما ما نقله عن الشافعي فهو المعقد وان كان في  
 نص آخر بالسقوط وأما ما ذكره في قضاء الصوم وعندهنا محقق لكن أنفق شيخنا العلامة  
 الشهاب الزملي راحة الله عليه بعدم الاحتساب أخذ من تعطل مقروط الوجوب بعد الاسلام  
 بالترتيب في الاسلام وما ذكره من وجوب اسالك بقية النهار لا يوافق مذهبنا لم هو مستحب  
 كما يفهم من الروض وشرحه وأما ما ذكره فيما إذا أسلم في آخر الوقت غير به سدونه كلام في  
 قرونا ثم لا يشترط عندنا ذلك قدوركة بل يكفي ادراك قدر تكبيرة وأما ما ذكره في  
 تفصيل معاملة التامم واضع من حيث الازدحام ونحوه أما مجرد ترتيب آثاره عليه فهو خارج عن  
 محل التلافي وكذا ما ذكره فيما لو طلق أراعت أيضا واضع من حيث ترتيب الحرمة على الطلاق  
 والعق اممن حيث حصول الفرقه وخارج عن محل التلافي كما يؤخذ ذلك من مجلس آبي عن  
 الشيخ الامام وقد قال المصنف في شرح المتاح وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين  
 خطاب تكليف وشباب وضع فطالب التكليف بالامر والهي وهو محل التلافي وليس كل  
 تكليف أيضا بل ما لا يعلل اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فله  
 ما يكون سببا لامر أو نهى مثل كون الطلاق سببا لتحرير الزوجة قال والذى أطال الله بقائه  
 فهذا من محل التلافي أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجبايتهم سببا في الثمن الى  
 ان قال وكذلك كون الطلاق سببا لفرقة فان الفرقه تثبت اذا انفكها عنه أنكبتهم ومن هذا  
 القبيل الاثر والمات به وكذلك اصة أنكبتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والمتلافي في  
 ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمهم في الديون وفي الكفارات  
 عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع  
 مقتضاه انه لا يتم صدرك ذلك نهكون من محل التلافي لكن الصحيح عندنا انه لا يتم  
 بصحة ما ع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالفروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما يسهده  
 من الربا والعصوب لا يوافق مذهبنا أما ما يسهده من مغفوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا  
 من ذمى يد اونا كما قاله بعضهم وأما ما يسهده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذمى لو سلم الجزية  
 أو دين مسلم من مال مسلم حرمته كان باع خيرا عنده وقضى حرم قبوله قال الزكشي في  
 التلخايم هو الموافق لقاعدة الشافعي في الاصول ان الكفار مكذون بالفروع خلافا لما أجاب  
 به النقال في تناوهم من انه يحمل للمسلم غلث تلك الدراهم قال لانهم مالوا أسلمت تلك الدراهم  
 فهو هذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذي على عن التمر بعد الاسلام  
 رخصة له كما يقرر على النكاح القاسد بعد الاسلام ترغيبا له في الاسلام بخلاف تقريره  
 فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال في نكاح المشرک من شرح المهابت قضية كلامهم  
 هنا ان الكافر يملك عن التمر الذي باعه واهذا التمر يوجب عليه الرد لا بد الكفر ولا بد الاسلام  
 وحينئذ فاذا كان مسلم عليه دين ودفع له من ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب النقال في تناوهم  
 لكن الرافعي في باب الجزية قال اصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز وتحتاج الى الجمع  
 بين الكلامين اه وقد ينعى ان قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا  
 له بل هنا سقطا والاصل  
 وليس كل تكليف محمل  
 التلافي أيضا أو يكون اسم  
 ليس شعرا يعود على قوله  
 وهو محل التلافي وان كان  
 الانسب كونه قوله كل  
 تكليف تامل اه

أخذ من الحرم غير مسلم ونحوه والواجب الرد كافي المصوب فيه نظار والمقاس ان يجزى ما قبل فيمن انظر فيما اذا أخذ بالربا وأما ما ذكره في بيع الوقت ونحوه فمقتضية مذهبا ان لا تعرض لهم الا ان ترافعوا اليه في ذلك أو كان نحو الوقت على نحو المسجد واليتيم فثبتت اعمالهم باحكام الاسلام (قوله فها على ترك امتثاله) قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه وهو: أما باحتمال أن نكف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال فيه لفسكه من ازالة المانع وان قبل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأى الصحيح أما الزكاة فقد يقال في تكليفه بها الاشكال لان شرطها بعد ملك النصاب مضى الحول وانما يجب بقوله فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بركانه وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده فانه لو أسلم اشترط مضى حوله من حين اسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف باخراجها بان يسلم ويجزئها بعده فالتكليف باخراجها بعد الاسلام الا ان متحقق ولكنه اذا أسلم بسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل امكان فعله وذلك جائزا كما قلناه في تحصيل بل يمكن فان استمر على كفره كان التكليف مسغرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول الأصوليين كما استعرفه العلامة تضعيف العذاب في الاخرة ومضى الحول ليس من شرطه الاسلام والذي يستأنف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثاني أما الاول فقد استمر وجوبه وهو ممكن من الاخراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل ما بيننا والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضا لا يفرض المال بين المسلم والكافر فيه والذات تتعلقها بالمال وهذا يظهر منه في المسلم خاصة دون الكافر لاستعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الدين وفي الكفارات عند حصول أسبابه ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما يثبت في حق المسلمين وكذلك يتعلق الحقوقي التي يطالبون بها بهاء والههم مثل تعاقب رؤوس الجنائيات برقاب ارقانهم وعكس هذا تعاقب الزكاة بالمال يتعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جنابة كما قاله بعضهم أو شركته كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر منه لا يثبت في حقهم وان قلنا أنهم مشاطبون بالزكاة لا من أحد ههنا ان المقصود انهم يأتون بتركها وليس المقصود انهم اتواخذ منهم في كفرهم والمتعلق المذكور انما يفرضه بعبه تتعلق الوجوب لاجل الاخذ به ان الواجب عن الضامع فلا معنى لاثباته في حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت وما كان كذلك لا معنى للتعاقب الذي هو وثيقة فيه وأطال في بيان ذلك بقائنا اه وقد يجاب عما أبدا في تعاقب الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتعديدهم بالتصرف الممنوعين منه كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الاخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف) فيه أمران الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال الاستوى قال يعني القرافي ومضى في بعض الكتب التي لا تستعرضها الا انهم مكلفون بما عد الجهاد وأما الجهاد فلا يمنع قتالهم أوقتهم اه مائة له الاستوى وفاقا ان يقول هذا التعجيبه لا يجزى في تكليف أهـ ل الذمة يقتال الحربين ولا في تكليف بعض الحربين يقتال بعض فليتأمل \* والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ

فعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالاعيان ترغيبا له فيه قال تعالى يقتلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وويل للمشركين الذين لا يؤمنون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها آخر الاية وتفسر الصلاة بالاعيان لانهم اشعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لاقراءه بالشرك فقط كما قبل خلاف الظاهر (خلافا لابي حامدا الاسفرايني وأكثر الحنفية) في قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) اذا ماوردت منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الاعيان بقضائها والمنهيات بخولة عليها حذر من تبعض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا لاقوم في الاواخر فقط فقالوا لا تتعلق بلمان قد بخلاف التواهي لامكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تركها لا تتوقف على النسبة المتوقفة على الاعيان (و) خلافا لاسنن فبن عدا المرتد اما المستند فوافقوا على تكليفه باستمراره تكليف الاسلام (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف)

الامام به لا طائل تحته لان محمل التراجع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل ورود  
 الشرط أم لا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لا صريحاً ولا ضمناً فهو خارج عن البحث ثم  
 مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيها كان له شرط شرعي  
 كالإيمان والنداء وسورة الصلاة وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالاتلاف والجنائيات  
 وترتب آثارها المقردة فلا وجه للاتلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل الرابع اه  
 (وأقول) اذا قاملت ما تقدم من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك  
 القاعدة لما تقدم وعانت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط  
 هذا الاعتراض وان تنقيد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تبيين على الحق الوضع  
 الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف  
 ولا يتدور تحته ولما ثبت ذلك عدم انحصار محل الرابع في خطاب التكليف وكان ذلك عظيمة  
 أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع به الشيخ الامام على خروج بقية الاقسام والحاصل انه  
 اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافاً لما يدورهم من التقيد بخطاب  
 التكليف والى انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لما قل مع هذا ان يزعم  
 انه لا طائل تحته سبحانه هـ اداه ثمان عن علي (قوله من الإيجاب والتصريم) يخرج السدب  
 والكراهة قال الامام في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف بما هو في الوجوب  
 والتصريم لانه عبأ ولا بالتكليف وقال ان النساء هي العقاب قال وأما من عبر بانهم بخطاب  
 فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة اه وفي شرح المباح المصنف ما منه قول المصنف وغيره  
 الفائدة تضعيف العذاب قديهم ان الخلاف في تركايفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه سرج  
 من ما مور ومنه ويقتضى ان الاباحة لا تعاقبهم لاسيما على قول انه ليس من التكليف  
 والطاهر تعاقب الاباحة فيما هو مباح قال والذي أطال الله عمره وقد يقال ان أقسامهم على المباح  
 وهم غير مستدين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الإجماع على ان المكلف  
 لا يعمل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان مع هذا فهم أعون على جعله أفعالهم وهذا  
 البحث عام في التكايب والمنكرين قال والذي هو عالم أنه ليس به عندى توقف ولا يأتى  
 القول به الحكم بهجة أنكم تهمهم وما ملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في  
 الآخرة اه كلام المصنف ومما قلناه عن والده يشق ان يلاحظ مع ما أتى في الكتاب ان أصل  
 المانع الاباحة واشار التصريم وما تروى في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام  
 بين وبينهما أمور مشبهات وما يذره من أقسام تلك المشتبهات اذ الكثرة بناء على انهم مكلفون  
 بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسايين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة  
 بان يكون متعلقه سبباً لخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه اليه بانهم ما مخرجان  
 بالذات وان اختلفا بالاعتبار اذا الخطاب بان الطلاق بسبب التصريم الاستتاع هو ان خطاب يتصرم  
 الاستتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضى جدال الوضع على حقيقته وهو ان خطاب  
 الخصوص فليعمل قول الشايع ككون الطلاق سبباً لحكمة الزوجة على ان تقديره كخطاب  
 يكون الطلاق سبباً لكن لا حاجة الى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلته مجازاً من قبيل

من الإيجاب والتصريم (وما  
 يرجع اليه من الوضع)  
 ككون الطلاق سبباً لحكمة  
 الزوجة فالخصم بخلاف  
 في سببته

اطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أى من متعلق الوضع فقوله الشارح  
 ككون المطلق لا يحتاج إلى تقدير (فان قلت) وجوهه الى خطاب التكليف بالاعتنى الذى  
 ذكره لا يطرد اذا انطاب بان الموضوع شرط في صحة الصلاة لا يرجع الى خطاب التكليف اذ  
 مرجعه الى خطاب بتوقف صحة الصلاة على الموضوع وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك  
 لانه انما المتدعى ان كل وضع يرجع الى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه في جريان  
 الخلاف فم قد يقال لا حاجة الى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب  
 التكليف ولو بواسطة أو وسائط (قوله لا ما لا يرجع اليه فهو الاتفاق للمال والجنائيات على  
 النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتفاق والجنائيات اسباب لوجوب اداء بدل المذنب  
 وانش الجنائيات مطلقاً وعند المطالبة فقد رجعت أيضاً الى خطاب التكليف في بضع هذا النفي  
 الا ان يجاب بما أشار الشارح الى التقييد به بقوله من حيث انها اسباب للضمان أى شغل الذمة  
 اه أى وأما من حيث انها اسباب لوجوب اداء ما ذكرنا فدخل في قوله ما يرجع اليه من  
 خطاب الوضع وفيه نظر لاسيما التزامه موافقة المصنف على سببية الاتفاق لشغل الذمة ومخالفته  
 في سببية لوجوب اداء مال الزم الذمة وهو من أبعد البعدين ان لم يكن غير معمول لان حاصله التزام  
 شغل الذمة وعدم وجوب اداء مالها وان التزم الاتفاق على سببية الاتفاق الكل من شغل  
 الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاخلاف في سببية المطلق للتحريم كان التحريم هنالك تطبيق  
 وجوب الاداء هنا فليتأمل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضاً  
 للوضع غير الراجع وفي كونه من الوضع أتمت علاقة نظراً لترتيب مسبب عن صحة العقد التى هي  
 من متعلق الوضع اه ويجاب ما بان في عبارة المثال تجوز والمراد بسببية العقود لا ثمارها لان  
 ذكر الترتيب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى ركوز العقود ترتب عليها آثارها  
 ومعناه وكونها اسباباً لا ثمارها وما بان قوله لا ما لا يرجع اليه أعم من الوضع بقريضة اسقاط  
 مثمه والا كان الظاهر ان بقوله لا ما لا يرجع اليه مثمه أى من الوضع ويكون ترتيب آثار العقود  
 مثالاً لما لا يرجع من غير الوضع فليتأمل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) قضيت  
 ان الحربى بضمن متعلقه وبجانبه في دار الاسلام وفي شرح الزرعي وشي وفقوا وجهه أيضاً  
 فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صبيد اهل بطنه أحجم ما تم اه فليتأمل فانه قد تقدم لهم قوة  
 كلام القروى عدم ضمان الحربى ولو في دار الاسلام (قوله مسئلة لا تكليف الا بشغل) فيه  
 أمران ١ الاول انه ان أراد نفي جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقدور أشكل عما قدمه أيضاً من ان  
 من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وان أراد نفي الوقوع لذلك أشكل عما قدمه أيضاً من ان  
 الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف يتقو وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غاية ما انه تكليف  
 بممتنع بالغير ويمكن ان يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال ٢ والثاني قال  
 شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها باعتبار اسبابها اعلى  
 الصحيح وهي من قبيل التكليف لا الاشغال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو  
 الحق اه ويجاب بان من يلزم انه لا تكليف الا بفعل لا لواقف على التصحيح المذكور بل الصحيح  
 عنده ما تقدم عن بعضهم يعنى المولى سعد الدين في مسئلة المقدور الذى لا يلزم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع اليه فهو  
 الاتفاق للمال والجنائيات  
 على النفس وما دونها  
 حيث انما اسباب للضمان  
 (ترتيب آثار العقود)  
 الصحيح ككتاب المبيع  
 وثبوت النسب والعوض  
 في الذمة فالكافر في ذلك  
 كالمسلم اتشاً فاقم الحربى  
 لا يضمن مثله وبجانبه وقبل  
 بضمن المسلم وما له بناء على  
 ان الكافر مكلف بالقرع  
 ورد بان دار الحرب ليست  
 دار ضمان \* (مسئلة)  
 لا تكليف الا بفعل



الابه واجب من ان التصديق يطلب اليه بانها التي في وسع المكلف وله هذا ذكر  
 الشارح أخذ من المولى هذا الذي في الكلام على تصديق الابعان بالتصديق ان التصديق من  
 الكيفيات النفسانية دون الاعمال الاختيارية وان المكلف بالتصديق بأبوابه كالغناء  
 للذهن وصرف الظن وقبحه الخواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة  
 المراقف والمقامد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الابعان مع التصديق الذي هو التعليل  
 والابه كما افاد اعان واعتداه بالقلب للاوامر والمواهي فتسمية التصديق التي هو  
 الاعتقاد فعلا من ذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه امران الاول ان هذا ان  
 لغنى كلام المصنف ومن غير عمل عبارته كان الحاجب فان قوله لا تكلف الا بشغل فالمكلف  
 به في المي الكف صريح في انه لا خفاء في الامر واعماله في التمسى فلذا احتج الى البيان  
 دون الامر والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في شواثره ودفعه (أو قول) هو  
 كذلك لكن المراد الله وروايت بار القلب ولايجب ان الاطلاق يناء على القلب واقع حتى في  
 الكتاب أدنى غير ما يكون في معنى المسمى بقرينة المعنى وبقرينة دل على وقوعه عليه قوله  
 الشارح الا في شرح حمد الامر بانه اقتضاء فعل غير كلف مدلول عليه بغير كلف ما نصبه  
 وصح مدلول كلف امر الانتهاء واقتضاء الدال في امه ا فان فيه اشعارا بما اقتضى في المعنى  
 للمسمى فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به التمسى (قوله أى الانتهاء وقفا للنسخ الامام) قال  
 المصنف في شرح المنهاج من والده قال عبارة المهررة ان يقال ان المطلوب بالتمسى الانتهاء ويلزم  
 من الانتهاء فعل ضد التمسى عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد التمسى عنه ويلزم منه  
 الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان منه كالسبب مع السبب  
 فالكاثر اذا سلم فقد وجد منه ثلاثة اشياء كعبه ولا التمسى عنه ثم انما هو عنه والترتيب بينهما  
 في الزمان ثم تلبس بالابعان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في  
 الرتبة العقلية ترتيب العلوية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وقيل الضد في زمان  
 واحد والانتهاء متقدم بالرتبة متقدم العلية على المعالوية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون  
 فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى  
 حاصل في جميع الاعمال وكل ما يلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء او ما قبل الضد  
 فلا يقصد الا الانتهاء بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد طلبه  
 من حيث هو كان أمرا الاسباب عن ضده ا ثم قال نقول أى القرأى ان التمسى عن التمسى أهم  
 بضده التزاما بجميع وقوله المطلوب بالتمسى فعل الضد مطابقة ليس يصحح لما قدمناه ا ثم قال  
 والامام نقر الذين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحسب الثاني لا يجرم قال ان المطلوب  
 بالتمسى فعل الضد ونحس نرى ان الحركة هي الانتقال من الحسب الاول الى الحسب الثاني لا يجرم  
 قلنا ان المطلوب بالتمسى الانتهاء وهو الانصراف عن التمسى عنه الى غيره لا يشهد بغيره بل يقصد  
 عدم الاول فان فعل غيره فاصداه الانتهاء كان ممثلا وان فعل غيره غير فاصداه الانتهاء لم يكن  
 ممثلا ولكنه لا يأتى له لم يرتكب التمسى عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم التمسى عنه الى ان  
 قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم التمسى واجتناب الكف عنه فان اجتناب الكف عنه يقتضى

وذلك ظاهر في الامر لانه  
 مقتضى الفعل وأما في التمسى  
 المقتضى للترك فبينه بقوله  
 (فالمكلف في المي الكف  
 أى الانتهاء) عن التمسى عنه  
 (وقفا للنسخ الامام) أى  
 والده

انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفه عنه  
 وليس كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا ياتى الا به او بجاذ كره يتضح بطلان دعوى  
 الكوراني ان القول الثاني هو عين المذهب المخار قال اذ كفت النفس من جزئيات فعل المضد  
 اه وانه لا منشأ له الا الاشياء وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغيرهما قطعاً فلتأمل  
 (قوله) وذلك فعل يحصل بفعل المضد فيه أمران ١ الاول انه وان كان فعلاً الا انه من الأفعال  
 الاعتبارية بالتالي لا يتحقق لها في الخارج فيكون عدمها فكيف كاف به مع انه غير مقدر ولا ان  
 العدمي غير مقدر فان أجيب بأنه مقدور باعتبار حصوله بفعل المضد المفذور قلت فلا حاجة  
 الى العدمي في المكاف به في النهي عما يتبادر من كونه النفي الى كونه الاتمات بل كان يمكنه  
 التزام كونه النفي لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من المضد فلتأمل ٢ والثاني انه قد يتحقق  
 المراد حصوله بفعل المضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلاً اذا ترك الشرب رسا أو الأفعال  
 كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد الشرب الخمر حتى يحصل به الاتمات عن شربه فانه لم  
 يحصل هنا الانتفاء للشرب ولم يوجد هنا أمر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد  
 يحصل اللهم الا ان يراد بالعدم ما يشمل النقيض الذي هو النفي فلتأمل (قوله) الحاصل بفعل  
 ضده من السكون) بين شيئين ١ الالامة ان السكون عند المتكلمين كونان في اثنين في مكان  
 واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هي من شأنه ثم قال فيقول الشارح أولاً بهل ضده من  
 السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانياً بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء  
 اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء بمعنى على ان من في قوله ثانياً من السكون بيانية  
 وهو غير لازم لموافقان تكون ابداً بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا ينافي ارادة  
 السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضعين ثم رأيت  
 شيخ الاسلام صرح بانهم ابتداءً فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من قبته ليست  
 بيانية والاخذ بهذا القول الثاني ولا تعليل له والاخذ بالاول بل هي ابتداءية والمعنى ان  
 عدم الفعل ناشئ من السكون لانفسه ولا حاصل به اه لكن في استدلاله نظر فانهم لو كانت  
 بيانية كان مفاد الكلام ان المكاف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا  
 ليس هو القول الثاني الذي هو ان المكاف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد  
 الكلام حينئذ ان المكاف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار عدم الحاصل بسبب  
 السكون وهذا ليس هو القول الاول الذي هو ان المكاف به هو كفت النفس الحاصل بسبب  
 ضد ذلك الكف فتأمل فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله) بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة  
 لا ينحصر بتحقيق الانتفاء في استمرار العدم اي يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك  
 من هو متلبس به اه (أقول) من معتادات الشارح تعال الشئ مذهب الرافضي والنووي  
 استعمل بأن بمعنى كان للتمثيل وهذا مته لا اشكال (قوله) وقيل بشرط في الاقبات بالمكاف  
 به في النهي مع الاتمات عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالاً لغيره بالعقاب ان لم يقصد (أقول  
 هذا صريح في ان القصد عند هذا القائل من جعله المكاف به في النهي وبه يعلم ان قول  
 الكوراني ان قول المصنف وقيل بشرط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام في منع

وذلك فعل يحصل بفعل  
 المضد للمنهى عنه (وقيل)  
 هو (فعل المضد) للمنهى  
 عنه (وقال قوم) منهى  
 اوهائهم هو غير فعل  
 وهو (الانتفاء) للمنهى عنه  
 وذلك مقدور للمكاف بان  
 لا يشاء فعله الذي يوجد  
 بمشيئته فاذا قيل لا يتحرك  
 فالمطلوب منه على الاول  
 الاتمات عن التحرك الحاصل  
 بفعل ضده من السكون  
 وعلى الثاني فعل ضده وعلى  
 الثالث انتفاؤه بان يستمر  
 عدمه من السكون فبسه  
 يخرج عن عهدة النهي عن  
 الجميع (وقيل بشرط)  
 في الاتمات بالمكاف به في  
 النهي مع الاتمات عن المنهى  
 عنه (قصد الترك) له امتثالاً  
 فيترتب العقاب ان لم يقصد  
 والاصح لا وانما بشرط  
 لحصول الثواب لمعني  
 الصنفين المشهور انما  
 الاعمال بالنيات (والامر  
 عند الجمهور يتعلق بالفعل  
 قبل المباشرة) له (بعد)  
 دخول وقده

النهي وماذا يعلم له عقلا وأما مقارنة القصود فاعلمت به لتفصيل التواب فلا وجه لاراده  
 في معرض تقسيم المذاهب اهـ منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصود الاطلاع (قوله  
 الزاما وقوله اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من تسمية الامر المستقر في يتعلق ثم ان امر  
 التدبير الموقت خارج عن هذه العبارة كما ان امر التدبير مطلقا ومنه الكراهية والتخيير  
 خارجة عن قوله لان تكليف الاضطرار اعتمادا على العلم بذلك فيما من تعرف بالحكم السابق اهـ  
 (وأقول) يجوز ايضا ان يكون الزاما واعلاما معهما ولا مطلقا على حذف المضاف أي انه ان الزام  
 وتعلق اعلاما وبطلانه لا يفتقر الى الجاهلية التي حصل عليها من التوابيل أي ذال الزام وفي اعلام  
 والا فلا امر ليس هو نفس الاعلام ولا يشترط روح امر التدبير اعلم ان العلم به بالمقاييس وأما قوله  
 كما ان امر التدبير مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيما من تعرف بالحكم السابق فقد  
 يراد به انه لو علم في الكراهية عمدا كره على في التحريم أيضا لا فرق بينهما ما لحق الله لا يعرف  
 منه ان المكلف في النهي الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهي خطاب يتعلق بفعل  
 المكلف والاتفاق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستناد في معرفة  
 حكم هذه المذاهب كوراث الى المتباينة (قوله وقوله اعلاما) فيه امران اهـ الاول قال شيخنا  
 العلامة من ان الحكم معتبر في منه ومنه المتعلق بالتخيير ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع  
 منه لانه الايجاب والتدبير ثابتان الامر بالاتعلق به قبل دخول الوقت اثبات النوع بدون  
 جنسه وذلك محال وقد يدعى بان ذلك انما يلزم من كونه امر حقيقة وهو ممنوع بطور ان يراد به  
 جنسه أي خطاب الله الذي يصير عند التعاقب التجيزي امر حقيقة اهـ (وأقول) هذا النوع  
 في نفسه صحيح وقد يدعى ايضا بانجنح ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مرجع الى الذي في كلام  
 المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم ونفسه المصنف الخطاب الى الامر  
 وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يقيد ذلك وما استدلل به من انه الايجاب والتدبير  
 ممنوع بل هو قول المسئلة وليس في تعريفه الا في عمله بانه اقتضاء فعل غير كفه لدلول عليه  
 بغير كفه ولا في شرحه ايضا ما يقيد ذلك بل قد مر ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف  
 والشارح والكلام النفسي في الاصل قبل لا يتنوع الى امر ونهي وشبه وغيره الى ان قال  
 الشارح والاصح تنوع في الاصل اليه الخ اهـ ولا يخفى ان هذا التجميع مستفاد من مبدء  
 التضعيف في قوله قبل لا يتنوع وما يقيد به ايضا ما ياتي في المسئلة الا نتيجة قائم انتمت تحقيق  
 الامر حقيقة بدون التعاقب التجيزي اذ لا يتصور التعاقب التجيزي قبل الوقت ولا مع علم الامر  
 والمأمور انتفاء شرط وقوعه فليتأمل هـ والثاني قال المشيكان الفرق بين التعاقب ان تعلق  
 الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الزام مقصوده الامتناع  
 ولا يحصل الا بكل منهما فاجباد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة  
 واعتقاد الوجوب كذلك لا بد مع من الايجاد اهـ والتميز من هذا الفرق وما تقدم في تفسير  
 التعلق المعنوي تقاير التعلق المعنوي والتعلق الامري وان المعنوي اذن والاعلام حادث  
 وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تجيزي ومعنوي واعلامي وأما الاولي فهو التجيزي  
 ليتأمل (قوله) راجب بان الفعل كالمسئلة انما يحصل بالفراغ منه لا اقتضائه بانتفاءه من

الزاما وقوله اعلاما والاكثر  
 من الجوهور قالوا (يستقر)  
 تعلقه الا لا يراه (حال)  
 المبصرة) له (وقال امام  
 الحارثي والعزالي يتقطع)  
 التعلق حال المبصرة والايام  
 طالب يحصل الحاصل ولا  
 فائدة في طلبه وأجيب بان  
 الفعل كالمسئلة انما يحصل  
 بالانقضاء منه لا اقتضائه بانتفاءه  
 ببر من منه (وقال قدم منهم  
 الامام الرازي) لا يتوجب  
 الامر بان يتعلق بالفعل  
 الزاما (الا عند المبصرة) له  
 قال المصنف

أقول فيه أمران الأول أن ظاهره أنه جواب عن كلاً من الامرين المذكورين في دليل الامام  
والغزالي وهو ظاهر إذ ينبغي دفعه لزوم طلب تحصيل الحاصل إذا قلنا بعد ذلك يحصل لبقاء  
بعض أجزائه ويندفع به أيضاً لزوم انتفاء الفائدة في طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لم يبقا بعض  
أجزائه فالقائفة في الطلب متحققه باعتبار هذا الباقي والثاني أن العلامة السعد ذكر جواباً  
آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال وأما ماذا كمن  
امتناع بقاء اختيار التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بايجاد الموجود وهو محال  
فغلطه فان الحال ايجاد الوجود بوجود سابق لا بوجود حاصل هذا اليجاد قال وكذا ما ذكر  
من انتفاء فائدة التكليف بمعنى أنه أيضاً غلطة لا لاناسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل  
ابتدائه اه تم قال وأما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث  
المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالأجزاء المعرض فالحق يتحقق المجموع لم  
يقطع التكليف فيرفع النزاع لمناقبه من تسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عند سبائنه  
وان كان باقياً باعتبار جزء آخر متوقع لحدوثه على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث  
لا يثبت تقيمه على مذهب الاشعرى على ما نقل عنه في الكتب المنهورة من ان التكليف انما  
يتعلق عند المباشرة لا قبلها اه ولقائل ان يمنع قوله فيرفع النزاع لمناقبه من تسليم ان التكليف  
الخاص الذي لزمن منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو في بقاء  
التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضاً فيجوز ان يكون النزاع في المجموع باعتبار  
انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب  
أي الذي ذكره الشارح متى طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الأجزاء الذي هو  
الفعل لا بالنظر الى ما قبل منها فان في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ماذا  
حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الأول فواضح أو الثاني  
فقدل في حال التلبس بالجزء وقيل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه  
أيضا فقله فان في بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لاناسلم ان في ذلك طلب  
تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لاناسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أساب به  
حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتأمل (يحيى ان يقال) لم يختار الشارح هذا الجواب  
على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من  
تتم الدليل فالمجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل فهذا  
هو المحذور وعندهما امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا  
التحصيل قد يمتنع وحينئذ فلهما الخياران الشق الثاني في كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد  
الموجود بوجود حاصل بهذا اليجاد ولا يتدفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهم لم يجعلوا المحذور  
امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يتدفع بما قاله الشارح اذا ما لو  
بعد لم يتم حصوله في الطاب قائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله  
والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بشو له رداً الى لا تختار الشق الثاني منه ولا يقيد قوله فهو غير  
محذور لما لم يتم فتأمل وشهد عضديك بهذا الشارح ورحمة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) إذ لا قدرة  
عليه الا حثث وما قبل  
من انه يلزم عدم العصيان  
بتركه بخوابه قوله (فاللام)  
يفتح المسبب أي اللوم والذم  
قبلها أي قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التفتنا في معنى التكليف به قبل الحدوث وهو تبيين التكليف بان يكون  
 الايمان به مطلوباً من المكلف حتى يمتنع بالترك والاختفاء في وجوده قبل الفعل والالزام بعض أحد  
 قط ومناقلة عن الاشعري ان التكليف انما يتصوره عند المباشرة مشكلاً اه (وأقول) يشعب  
 من اراد هذا الكلام مع السكون عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام فيها  
 الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أوردته كذلك لان جواب المصنف من تعرض عند الشيخ كما  
 سأأتي بيانه فلما فكنا يتبين ان بين ذلك مع انك تستمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان  
 ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق القوم  
 أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد اذ اليوم اعاد مع الترك اه (وأقول) قول المصنف على  
 التلبس بالكف المسمى دافع لما يوجهه ظاهر العبارة لانه وان الكف انما يكون متبهما اذا  
 كان كفاً مطلقاً أي في كل الوقت وكذا قوله السابق مسئلة الاكثر ان جميع وقت الطاهر  
 جوازاً ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المأزح العزم دافع له أيضاً صراحته في انه لا يتم مع  
 مباشرة الفعل في الوقت فالجواب ان في العبارة انها ما مع قرينة دافعة وبذلك يستدفع  
 الاشكال وقد ينصرف اليوم أولاً والمباشرة ثانياً انما اذا وقعت المباشرة بعد مدعى الوقت  
 فالتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لرجوع التمهيد المستتر في المسمى  
 فالمسمى نف الكف وفي كونه متبهماً فاسد وحقيقته المسمى منه والتمهيد أي في عنه للفعل وعن  
 صلة الكف لا المسمى لفساد ما في اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المسمى ذلك المكلف عن  
 الكف وهو فاسد وانما التكليف الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تنبيه صلة المسمى  
 فقط والمعنى على التلبس بالكف المسمى عنه فلا يصح المسمى لاسناده الى الجار والمجرور  
 كانه لا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشيء يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا  
 العلامة لا يشهد المطلوب وهو ان الكف مسمى لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على  
 وجود التعاقب الا لا في وجوده منصف فيقتضي الامر فيقتضي النهي وهو يقتضي المطلوب اه وقد  
 سبقه المحقق بان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوي فقال قال البرماوي وهو  
 يجب لان تعاقب النهي عن ترك الفعل فرع تعاقب الامر بالفعل حاله تعالى الامر لا يتعلق النهي  
 فلا يلزم قبل تعاقبه اه (وأقول) لا يجب قولكم لان تعاقب النهي عن ترك الفعل فرع تعاقب الامر  
 بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ منه ان الامر بالشيء  
 عين النهي عن ضده وانهم اواحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهى  
 فمن أين القرعية وما يمان فان قلتم القرعية من حيث ان مصيعة الامر تدل ابداء على طلب  
 الفعل وثانياً على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي القرعية بالهني الذي أودتم بل غاية ما يقتضيه  
 ان الصيغة افادت أمرين اعني طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان افادتها للاول  
 أولى وللتاني ثانوي الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيتم بوجه وكون افادتها للتاني  
 ثانوي كما كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التخييري لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعاقب  
 الاول التخييري لاستباماً وقت عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده  
 بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شيء يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

فان ترك الفعل أي الامر  
 مثال الترك (على التلبس  
 بالكف) عن الفعل (المسمى)  
 ذلك الكف عنه لان الامر  
 بالشيء يفيد النهي عن تركه  
 (مسئلة يصح التكليف

فرعية تعانئ النهى التجيزى على تعاق الامر التجيزى كما هو مدعاكم فان ادعيت ان الطالب  
 لا يتحقق الا بتحقق التجيزى فقام بنبت التعلق التجيزى في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترتب  
 من عند ذلك فان الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الاول كما تقدم في قوله قبل لاية نوع  
 والحاصل انكم ان ادعيت توقف تعانئ النهى التجيزى على مطاق الامر التجيزى منهناه  
 أو على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على نعلقه التجيزى وماتقه شيخ  
 الاسلام هذا عن الاممفة ان لا يسلمه من يقول بهذا القول الذى ادعى المصنف انه التحقيق  
 فليتامل (قوله ويوجد معلوم الله امورا ثم) صورة شيعنا العلامة بقوله والثانى أى من  
 المقام به هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يدر لم وجود الشرط فيه اه وعبارة شيخ  
 الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهى انه هل يعلم المأمور كونه مكافيا قبل الفكن من الفعل  
 أولا اه (وأقول) لا يخفى انه ان أرد بالتكليف التعلق التجيزى فانتفاؤه قبل الوقت وان تمكن  
 ضرورى فيكون معلوم الانتفاء قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت وان تمكن  
 أو لا وان أرد بالتعلق المعنوى فتبونه قبل الوقت وان تمكن ضرورى فيكون معلوم التثبت  
 فاما فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت وان تمكن أو لا فماتق و هذه المسئلة  
 وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيه والذى يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التجيزى لعدم  
 تصوره قبل الوقت وان تمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المأمور قبل التمكن من سلا فهل  
 يتبين عدم الامر أولا بل الامر يتحقق ولا يدرك كنهه انقطع بالموت في قال بالاول في العلم  
 بالتكليف لاحفال الموت مثلاً فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثانى اثبت لان الموت مثلاً  
 لا يرفع من أصله بل يقطعه وسبقنا عن السكال ما يتضح به ذلك غاية الانضاح (قوله مع علم  
 الأمر وكذا المأمور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قدي في صحة التكليف لاني وجوده اه وهو  
 صريح بتقرير شيعنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافاً لى الامام والمسنلة  
 في المسئلةين كما لا يخفى فقول السكال انه قد في كل من صحة التكليف وجوده فيه نظر (قوله  
 وأجيب بوجودها) أى الله الله بالعزم على الفعل قال السكال وهذا نظاره في صورة علم الأمر  
 وجهل المأمور وما مع علم المأمور فسبقنا في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه  
 اه (وأقول) أشار بما سبقنا في الشرح الخ الى قول الشارح الا ترى وبعض المتأخرين قال  
 بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا  
 ما قبله من دفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يتشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف  
 بالمحال لانه الذى مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على  
 ما لا يوجد شرطه بقدرة وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لئلا انه ولا يتحقق الاشد  
 في مقدمانه بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركسى عن الصنى الهندى هنا انه نقل  
 الاتفاق على المتع هنا الا على رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف ممن يجوز التكليف  
 ما لا يطاق وقد أقره الشارح عليه فاحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء  
 المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأى المصنف الذى أقره الشارح عليه  
 كما تقرر وبالجمله فاذى يظهر ان ما تقرر في التكليف بالمحال أقوى مؤيداً للمصنف هنا ويكفى

ويوجد معلوم الله امورا ثم  
 أى عقب الامر المنوع له  
 الدال على التكليف (مع  
 علم الأمر وكذا المأمور)  
 أيضا (في الاظهر انتفاء  
 شرط وقوعه) أى وقوع  
 المأمور به (عند وقته كما  
 رجل بصوم يوم علم موته قبله)  
 لا امر فقط أو لم الله امور  
 بتوقيف من الأمر فانه علم  
 في ذلك انتفاء شرط وقوع  
 الصوم المأمور به من الحياة  
 والتبعية عند وقته (خلافاً  
 لامام الحرمين والمعتزلة) في  
 قواه لم لا يصح التكليف مع  
 ما ذكر لا انتفاء فالتبعية من  
 الطاعة أو العصيان بالفعل  
 أو الترتب وأجيب بوجودها  
 بالعزم على الفعل أو الترتب  
 وفى قواه لم لا يعلم المأمور  
 بشئ انه مكلف به عقب  
 سماعه للأمر به

في القائمة هذه وهذا الذناب النفس للامتنال وطبعا به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يمكن من  
 فعله اوت قبل وقته اربح عنه) قال المكالم استدل بالماور من سور محل النزاع لان محل  
 النزاع هو انه هل يلزم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتنال أم لا الخ ورد في شيخ الاسلام  
 بأنه ليس من سور محل النزاع بل منشؤها فالتعامل به صحيح ويكتفي في رده ما أجاب به الشارح  
 اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا يفتي احكامه  
 النكاحي الله على قولهم فان حل العلم على النكاح خالف كلامهم قال العبد عن القاضي في رد  
 هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتعريف قبل التمكن من الفعل وبمقتضى  
 وجوب التسرع فيه بنية القرض اجماعا اه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة  
 الى دفع الاعتراض بأنه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلفين  
 يتأوه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا يفتي احكامه الخ فجوابه ان عدمه قد به  
 الاحتمال المتأخر ويصح مع العلم اذ المصلحة الاصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خلقه هاهنا على  
 تدبير وجود المانع لا يتبين عدمه تعالى الامر بل ينقطع التعلق به بمقتضى فالا مردايرين ان  
 يثبت مقتضى الاصل ولا كلام اولا يثبت بل بوجود العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع  
 التعلق لا يبين علمه وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع في هذه  
 المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال ولدنا أحسن صاحب  
 تنقيح المحمول تقرير ذلك لمصدا كلام المصنف في فقال بعد ذلك كرماء مناه من الخلاف بين  
 أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى السازع في حقيقة الامر بالشرط  
 في حق الله تعالى وقد اجمعوا على ضرورة في حق الشاهد يمكن اعتقاده المعتبرة ان المصنف  
 جهل الا امره بما فيه الشرط ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا نعم علم الله تعالى منه الله  
 بذلك زمان التمكن فهو المامور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والمنع  
 لا يكون شرطا ومن لا خلاف ان التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التمكن فلا  
 شرط وحيث لم يعلم عدم التمكن فلا امر فنسب الامر بالشرط في حق الله تعالى محال فالمكلف  
 اذا توجبه عليه الامر بحكم طاهر البقاء لا يدري انه يفي فيه كون مامورا ولا فلا يكون مامورا  
 ولا يتحقق الامر بالبعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر فانه يثبت الامر قبل تحقق الشرط  
 متعلقا كلامه وور المامور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم اللزوم والتفويض  
 اذا الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لتفويضه بعبارة وصف التعلق والمعتبر فيه جهل المامور  
 بخصوص الشرط وعدمه لاجل الامر فان الله لا يقدح بقوله لبعده سم غدا مع العلم بأنه يبعده  
 قبل الغد يتحقق طاعته وكذلك قد يوجب فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتنال ويكون  
 أمرا على التحقيق وهو كلا حتى يعقل فيه ما السمع والعزل ثم أحال فلم تقرر المسئلة على مثله  
 المسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة  
 وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محله لا يفتي العلم لان وجود ذلك المحمل لا يتبين به علم  
 تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو ومتحقق بكل حال غاية ما في الباب انه قد يستمر الى  
 التمكن وقد ينقطع قبله فانتفع قولهم ان المامور به لم قبل التمكن انه مامور وليس كامل واما قوله

لانه قد لا يمكن من فعله  
 لموت قبل رفته وأربح عنه  
 وأجيب بان الاصل عدم  
 ذلك وبمقتضى وجوده  
 ينقطع تعلق الامر الدال  
 على التكليف كالوكل في  
 البيع غدا اذا مات أو عرل  
 قبل الغد ينقطع التوكيل  
 ومثله علم المامور وحكي  
 الامدى وغيره الاتفاق  
 فيها على عدم صحة التكليف  
 لان انتفاء فائدة الموجهة حال  
 الجهل بل بالعزم وبعض  
 المتأخرين قال بوجودها  
 بالعزم على تدبير وجود  
 الشرط قال كرماء من  
 المصنف في التوبة من الزنا  
 على ان لا يعود اليه بتدبير  
 القدرة عليه فيصح  
 التكليف عنده وجعل  
 المصنف صحتها الاظهر  
 واستدل في ذلك كما أشهد  
 اليه في شرح المختصر في  
 مسئلة من علمت بالعادة أو  
 بقول النبي صلى الله عليه  
 وسلم انهم يتخبط في أثناء  
 يوم معين من رمضان هل  
 يجب عليها اقتضاه بالصوم  
 قال العزالي في المسئلة  
 اما عند المعتزلة فلا يجب  
 لان صوم بعض اليوم غير  
 مأمور به واما عندنا فالظاهر  
 وجوبه لان الميسور لا يسهل  
 بالمعصية

ووجه الاستدلال كلف بالصوم مع علمها ابتداء شرطه من القضاء عن الحيض جميع النهار وهذا من مقتضى فان المكلف به صوم  
بعض اليوم الخالي عن الحيض والقضاء عنه جميع النهار بشرط الصوم جميعه ٢٩٩ لابعضه أيضا وكذا ما قبله من دفع

فانه لا يتحقق العزم على  
مالا يوجد شرطه بتقدير  
وجوده ولا على عدم العود  
الى ما لا قدرة عليه بتقديرها  
فالصواب ما حكمه من  
الاتفاق على عدم الصحة  
(اما التكليف بنهي مع)  
جهل الآخر انتفاء شرط  
وقوعه عند وقته بان يكون  
الامر غير المارح كما  
السيد بعد بضاطة توب  
غدا (فاتفاق) أي غفقي  
على صحته ووجوده  
\* حاشية \*

الحكم قديته عاقى باصرين  
فاكثر (على الترتيب  
فيجمع الجمع) ككل المذكي  
والمتة فان كلامه ما يجوز  
أكله لكن جواز أكل  
المتة عند العجز عن غيرها  
الذي من جهاته المذكي  
فيجمع الجمع بينهما ما حرمة  
المتة حيث قدر على غيرها  
(أو يباح) الجمع كالوضوء  
والتييم فانهما جازان  
وجواز التيم عند العجز عن  
الوضوء وقديساح الجمع  
بينهما كان تيم لخوف بطء  
البرء من الوضوء من عت  
ضروره مثل الوضوء ثم  
نوضاء تيم لامتة بطء البرء  
وان بطل بوضوءه تيممه  
لانتفاء فائدته (أو يسن)  
الجمع كنهال ككفارة

في رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة وصيانة العضد مائه وقد انكر قوم  
العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق  
الوجوب قبل التفكير من القول الخ وما فوله عن العضد ومحققه وجوب الشرع فيه بنية  
القرض اجاعا نفسه نظرا لانه يكتفي في الوجوب الظن في وجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله)  
لا يتحقق العزم الخ قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير تيمم لم يعلق العزم على وجود ذلك الشيء  
وهو يشاق في تحقق العزم في الحال اه (وأقول) لو لم يثبت ذلك كان له منصف ومن وافقه أن يكتفي  
بتعليق العزم في الفائدة لا نهيد على الطاعة والالتزام كان الامتناع من تعديقه بان لا تدفع  
نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الالتزام (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب الشرع  
في الكلام على شروط التوبة ان من لا يصوم ومنه العود الى معصيته كالمجرب بعد زناه لا يشرط  
فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة تيممه لا ينافي صحة كون  
نظيره فائدة لصحة التكليف فليتأمل ولهم أيضا ان يتأيدوا بجواز التكليف بالحال ولو لاداه  
فان الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة  
التكليف بالحال خصوصا في الحال الذاتي ولا يسع عقلا أن يعترف بوجود الفائدة في الحال الذاتي  
ويستكرها فليس نحن فيه وجه هذا فنظره للماتل قوة ما صحجه المصنف فليتأمل (قوله) اما مع جهل  
الآخر قال شيخ الاسلام ولومع علم المأمور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين  
الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المأمور كلا مع جريان توجيهي القولين هنا  
ويجيب بظهور ما يمكن الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الآخر فليتأمل (قوله) على صحته ووجوده ان  
قبل قضيه تعاق قول المصنف مع علم الآخر وكذا المأمور بكل من قوله يصح وقوله يوجد وجه  
ان قضيه ذلك ان الجهل محل محترزا العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت  
مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان  
المأمور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أو لا بخلاف هذه فان المقصود فيها ان نفس الوجود  
(قوله) وان بطل بوضوءه تيممه فيه أمران اه أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة الى أن بقاء  
الحكام الناشئة عن التعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء  
محقق للجمع لامتناف له لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانقراض ثم الوضوء على قصد  
الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث يرجع كن قصد فعلهما معا فغير واج إذ فعل جنس  
العبادة لا لفائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانقراض أي ومن غير قصد كما هو ظاهر وقوله  
على قصد الاستقلال أي ومن غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف  
جوازه على قصد الانقراض بل يكتفي فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا  
بل لا ينافي المقصود اذ يكتفي بوجود الجمع فيما بعد اه هذه الحالة وقد يصدق عليه الاباحة اذ لم  
يترب عليه اه أرع لي تركه اتم وينبغي ان مراد بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء  
فيه فائدة رفع الحدث والثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارح وان بطل  
التيمم بالقرع من الوضوء اه ومفهومه عدم البطال قبل القرع وهو محتمل فطر تام وقديس قال  
قضية ارتفاع حدث كل عضو بقسله بطلان التيمم قبل القرع وعلى هذا فوله قبل فراغ

الوقاع فان كلامنا واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعناق



وبين الجمع بينهما كما قال  
في المحصول فينوي بكل  
الكثرة وان سقطت  
بالاوى كايثوى بالسلاطة  
المعادة القرش وان سقط  
بالاوى لا (و) قد يتعلق  
الحكم بامر من فاعله (على  
البذل كذلك) أى يصح  
الجمع كترويج المرأة من  
كتأين فان كالاتم ما يجوز

الترويج منه بدلائل  
الاخرى اى ان لم تزج من  
الاخر ويصرف الجمع  
بينها بان تزج من ماعما  
او من ثا او يساح الجمع  
كتر اوردتو بين فان  
كالاتم ما يجب السمتريه  
بدلائل الاخرى اى ان لم  
يستبرأ الاخر ويساح الجمع  
بينها بان يجعل أحدهما  
فوق الاخر وبين الجمع  
لصالح ككثرة الجين فان

كالاتم ما يجب بدلائل غيره  
أى ان لا يفعل غيره منها كما  
قال والد المصنف انه الاقرب  
الى كلام الفقهاء أى نظرا  
منهم للظاهر وان كان  
التحقيق مانعاً من ان  
الواجب القدر المشترك  
بينها في ضمن أى معن منها  
وبين الجمع بينهما كما قال  
في المحصول

• (الكتاب الاول في مباحث الاقوال  
المشتمل على ما من الامر

الوضوء وترك بايه قول يكسبه التيم وتبين بقائه الاعتداده فيه فاعلم ولا يسهل الا كلفه وبين  
ما ذكره وهل والحال ما ذكره الشارح من المجزئ الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم  
يتيم عن الباقي فيه نظرياً وان له ذلك لان التيم اذا ساق عن الكل ساق عن البعض فليست  
(قوله كايثوى بالسلاطة المعادة القرش) أقول عبر السكال في تفرير ذلك بشو الا ترى انه  
ينوي بالسلاطة المعادة القرش وان كان القرش قد سقط ظاهراً بالقله أولاً اه وتفسيره بقوله  
ظاهراً لا يأتى ان المرجع الى المذهب الجديد ان القرش هو الاولى لانه يجب اللان فلا ينافي  
احتمال ان القرش الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع او لتعود فسادها في الواقع فليست  
واقعه أعلم

### • (الكتاب الاول في المباحث والاقوال) •

فيه أمور الاول ان لفظة في امة مارة عن الدلالة كما تقدم بانه اول الكتاب فراجع • والثاني  
ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه  
فالتقدير والامكان التي تقع فيه البحث من الاقوال ومقتضيه والاقوال التي تنبئ لها  
محمولاً للموضوع والموضوع من الاقوال ويحوله بتعلق به البحث وهو اثبات أحد هما الآخر  
أو سلبه عنه فكأنه مكان وقع فيه البحث • والثالث ما ورد في شيخنا العلامة قال لاشأن ان الكتاب  
الاول ليس في الكتاب أى القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأشأنها الى الكتاب  
والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولاً فيجوز ان يكون هذا من قبيل الخذف من الاول لدلالة  
الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بشرط ذكره فيها بعد ومثل ذلك من  
قواعد اللغة المشهورة واما ثانياً فيجوز ان يريد بشو في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان  
ما ذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لا مكان رجع اليها فان المباحث جمع مبحث  
بمعنى بحث وهو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسمله فيه البحث عن  
البسمله التي هي من الاقوال أى اثبات محمولها وهو بعظيم امته لها وقوله لا ما نقل آحادا  
فيه البحث عما نقل آحادا الذي هو من الاقوال أى سلب ثبوت بعظيمه منه عنه وعلى هذا  
القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتمل على اغان البسمله  
لم يثبت به لا كونه ثبوتاً حتى يحكم باستثاله عليها وما نقل آحادا اليبث كونه منه حتى يحكم  
باستثاله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المراد هـ (قلت) بتقدير تسليم تعين ما قاله  
الشارح يكون المراد يكون مشتملاً على انه مشتمل على الجمله وان لم يكن على وجه القطع  
فان كلاً من البسمله وما نقل آحادا قد تنقل على انه منه فقد استعمل عليه هذا الاعتبار وان  
يم انعلاقي البسمله وذلك متحقق قطعاً واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسمله  
منه دون ما نقل آحادا مما يراه ماثبت بعضه البسمله منه دون ما نقل آحادا وهكذا كان  
ذلك من ثمة التعريف ومعلقاته واما ما زاد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو  
مشهور (قوله المشتمل على) جهه شيخنا العلامة نعمت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير  
لكونه جارياً على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث  
الاقوال التي اشتمل على أى الكتاب عليها قال واقعة على الاقوال وفاعل الصلة ضمير الكتاب

وعائدها الهاء في عليها ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جاريا على ما هو له على مذهب  
 من جوز الفصل الاجنبي كالرضي (قوله الكتاب القرآن) قال في التلويح وهو أي الكتاب  
 لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المتيقن في المصاحف كما غلب في عرف  
 العربية على كتاب سبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءت غلب في عرف العامة على  
 المجموع المعنى من كلام الله تعالى المقرء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من  
 لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيره له وفي بعض حواشيه أي ان لفظ القرآن في المجموع  
 أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما أنه أشهر فكثرة الاستعمال فيه اذ هو يستعمل الكتاب في  
 سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في عرف الانبياء كذا واما انه أظهر منه  
 فلان الانتقال من القرآن الى المقرء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقرء اما على القول  
 الأول في الكتاب فظاهر لخال النقلين وأما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما  
 القرآن والمقرء أقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول  
 أظهر من الانتقال من موضع النقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والظهورية  
 صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغصن بغير السند ثم تعريفه بالباقي الخ اه واعلم أن كلامنا من تفسير  
 الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى هذا اسميا وحده لفظيا لانه ما بين ما وضع اللفظ  
 بألفه اما باللفظ أشهر ركوة واما الغرض فقرأه ابدأ باللفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا  
 كتحريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعرف الماهيات الاعتبارية لا يستعمل  
 الا اسما ولفظيا كما أوضحنا ذلك في محله (قوله غلب عليه) أي فصار علما بالغلبة ومقتضى  
 صيرورته علما كذلك انما معنى العهد عن الابل صارت من حيث العلمية بما لا معنى له أصلا وهذا  
 هو الظاهر (قوله والمعنى به) أي بالقرآن أي ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه  
 هو اللفظ المنزل الخ يعني انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يقده كلامه لكنه يستعمل استعمال  
 الجنس أيضا فله استعمالان على فلا يصدق على البعض وجنسي فيه صدق عليه (قوله المنزل)  
 قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كصفة الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ  
 بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لا وجه له لان وصف القرآن بالتنزيل والازل  
 بالمعنى المراد منه اوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من أي القرآن  
 كقوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده الخ الذي أنزل على عبده الكتاب ونزلنا  
 اليك الذرأتين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة له اقل في صحة  
 وقوع مثله في الحدود مع ان المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب  
 ولهذا قال في منع الموانع وقد عرفنا في شرح المختصر ما تعنيه بالنزول وان الالفاظ لا تقبل  
 حقيقة النزول اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق الفلاسفة والمشى على تدقيقاتهم وأهل  
 هذه الفنون اعتبارا بعون في نحو ذلك العرف اللغوي المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات  
 بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة  
 أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله لا لاجنا فاذ المنزل على غيره ليس للايجاز اه (وأقول) ان أراد  
 بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقيود غير مختصر في الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

(الكتاب) المراد به  
 (القرآن) غلب علمه من  
 بين الكتب في عرف أهل  
 الشرع (والمعنى به) أي  
 بالقرآن (هـ) أي في  
 أصول الفقه (اللفظ  
 المنزل على محمد صلى الله  
 عليه وسلم للايجاز بسو  
 منه

بيان أيراد الحقيقة وما يعبرق كما يصو عليه على أنه يمكن منع ما ذكره من كون المعزل على غير  
 محمد ليس لإدخاله بناء على أن من وجوه الأبحاث والأخبار عن المعينات التي لا تخلو عنه  
 الكتب السابقة وإيهامه بما رواها وان أراد الامتناع من الاستقراء على الحال (قوله)  
 المتعبد بتلاوته قال الكوراني لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج إليه اذ منسوخ التلاوة  
 لم يصف على أحد حتى الصبيان يعلمون أنه ليس بقرآن ولا يثبت أنه كان قرأ بالان طريق موت  
 مثله التواتر ولا تواتره أنه كان منسوخ بل نقل ذلك الخبر آحادا (هـ) وأقول) أما قوله غير محتاج  
 إليه فقد عله بقوله اذ منسوخ التلاوة الخ فإسما له أنه غير محتاج إليه لأن نروح منسوخ  
 التلاوة عن القرآن الذي قصد بياحه هذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير جعته أن  
 كون ذلك معلوما انما يقتضي الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى التوضيح راعى  
 الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصبيان لما تقدم أن أهم ما يقصد بالقبيل بيان أيراد  
 الحقيقة وما يعبرق بها على أن كون الشيء معلوم بالحروج لا يمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز  
 عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد المعبران ولو صح ما ذكره صرح مثله في الأحاديث الربانية وغيرها  
 فإن نروحها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالحالة فلا اعتراض على الاحتراز عنه بماه معلوم  
 لا يكون الاضطراب وأما قوله ولا يثبت كونه قرأ بالخ جوابه بعد تسليمه أن تعريف المصنف  
 لا تعرض فيه أفيده الفل فإترا حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع في هذا  
 الكلام ما رأه في التلويح في جملته سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر وما درى  
 أن منشا ما في التلويح ذكر قيد التواتر في التعريف الذي فكلم عليه صاحب الملوح وان  
 المصنف لم يتعرض في تعريفه لذلك الضيد أو منشا ما استوفى ذهنه من انصاف القرآن بالتواتر  
 في الواقع وما درى أن انصافه في الواقع بما يجرح غيره لا يغنى عن إخراج في التعريف بل ذكره  
 فيه ما يجرحه كما هو معلوم وبالحالة ففساد هذا الاعتراض مما لا يخفى ولا منشا له إلا العلة  
 (قوله يعنى ما يصدق عليه) قال شيخنا العلامة هداية على أن المعنى بالقرآن المعنى الظاهري  
 الشخصي لا مفهوم كل منصوص في شخص كالشمس أي كما يصدق به ظاهر التعريف راعى أن  
 المراد من التعريف أن يبين على عرف حقيقة معنى القرآن ويجهل أنه معناه أن هذا الشخص  
 المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لأن يبين حقيقة المعنى بهذا الشخص اذ هو شخص  
 منها ولا يجعل عليه (هـ) (وأقول) فيه أنه ورا الأول أنه يغنى أن يكون المراد بالظاهر في قوله المعنى  
 الظاهري نفس الامر لا ما يراى في الأعيان والاماني كون ذلك المعنى الشخصي اعتبارا بالاه  
 من كتب من المماثلة والتخص الذي هو اعتباري كما يفرض في مثل المركب من الاعتباري  
 لا يكون الاعتباري أو الاعتباري لا يكون خارجا عنه معنى ما يراى في الأعيان والماني أن قوله  
 وعلى أن المراد الخ حاصلة أن هذا التعريف لا يفي وجوبه أن ذلك المعنى الشخصي اعتباري كما  
 يفرض تعريف المعنى الاعتباري لا يكون الاعتباري أو الاعتباري لا يكون الاطلاقا كما حق في  
 محله والثالث أن قوله لأن من حقيقة المعنى بهذا الشخص اذ هو شخص منها وهم أن حقيقة  
 المعنى بالقرآن أعظم من هذا الشخص وليس كذلك بل لا حقيقة للمعنى بالقرآن شرعا لا هذا  
 الشخص قليا مالم (قوله من أول سورة الجهد إلى آخر سورة الناس) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعبد بتلاوته) يعنى  
 ما يصدق عليه هذا أول  
 سورة الجهد إلى آخر سورة  
 الناس

هم ما كلاما طويلا قد يشهر بان ما ارتكبه من اجل قوله وسورة عنه على ظاهره قد دوح بكونه  
 خلاف غرض الاصولي فان كان قصد ذلك فخوابه ان عذر الشارع ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام  
 المصنف وان حله على ما وافق غرض الاصولي يعوجج الى التكلف ومخالفة الظاهر كما يشه  
 اكمال فراجه (قوله المحقق بانه اعم) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا  
 بالقرآن المأخذ كقولنا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين احكام الادلة الخمسة كما هو  
 اى أحد الامور المحقق بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور ولا بد له فيكون  
 القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضي ان القرآن يتناول الكل وكل  
 بعض منه كما اشار اليه كلام العبد اه (وأقول) ايرادنا ما اقتضاه هذا الدليل مخالفا  
 لما حمل الشارع التعريف عليه من ان معنى القرآن عند هو الكل وهذا تناقض وأنت  
 خير بان قول الشارع المحقق بانه مع ما قبله صريح في ان معنى القرآن هو الكل وان  
 كان الاحتجاج بابعاضه راسخا في هذا الدلالة لتوجيهه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه  
 وأما بقدر الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فقد لازم ان لا يطابق لكلام الشارع  
 ان يمكن تفرزه بما يوافق به ان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد  
 الأدلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل  
 (قوله وانما حسدوا القرآن مع تشخيصه) اعترض الكوراني ما ذكره من تشخيصه حيث  
 قال واعلم ان القرآن والكتاب افظان مشترك كان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي  
 السجود والائمة وبين اللفظ المتناول على السنة العباد الحوادث وعلى الاول كل منهما علم  
 شخصي لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنسي لاختلاف المحال وهي السنة العباد  
 اذ لا يخفى ان المعنى يتألف من التشخيص لان المباحض القائم بالورق غير المباحض القائم بالنسخ بالارباب  
 واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كما لا نعتاد الاجماع على ذلك ومن قال  
 بتشخيصه بالمعنى الثاني يلزمه ان لا يكون ما يقرؤه زيد وعمر وقرأ ضرورة اتناء التشخيص وهو  
 باطل قطعاً اه (وأقول) قال في التلخيص كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن  
 هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلقين للقطع بان ما يقرؤه كل واحدنا  
 هو القرآن المتناول على الرسول عليه الصلاة والسلام بل ان جبريل صوات الله عليه ولو كان  
 عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا له لاعتبه ضرورة ان الاعراض  
 تشخص بجماعها وتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد قائله  
 اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد وعمر أو غيرهما واذا تحققت ذلك فالعالم ايضا  
 من هذا القبيل مثلا نحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد وعمر وقائله تفرق جميع  
 ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسم الشخص  
 الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة بكون لقوله اى صاحب التوضيح في التلخيص على ان  
 الشخص لا يحد تاريلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة  
 حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان  
 يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخيصاً او يحكم بانه

المحقق بابعاضه خلاف  
 المعنى بالقرآن في أصول  
 الدين من مدلول ذلك القائم  
 بذاته تعالى وانما حسدوا  
 القرآن مع تشخيصه يذكروا  
 من أوصافه

لا قبل الحمد لا متناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والفران من آوله الى آخره ولا يخفى ان  
الكلام في تعريفه بالحقيقة وأما اننا قصدنا التخيير ويمكن ان يقال القرآن هو المجموع المستقر  
بين دفتي المصحف وازا كانا حال الكشاف هو الكتاب الذي منصفه جارا الله الرحمن شري في تفسير  
القرآن والتوصل به بحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه ينفع ان  
قول الشارح مع تشخصه لا يلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقي القائم  
بلسان جبريل خاصة بل يجوز ان يكون مبنيا على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من اهل  
اسم الموقف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتأملين وعلى هذا فوصفه بالتشخص اما  
بناء على الاصطلاح على نسمة مثل هذا المازف الذي لا يتعدد الا بتعدد الحال تخصصه المشترك  
الشخصي الحقيقي في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والفران من آوله الى آخره  
او بناء على الاقل من التأويلين السابقين في كلام التلويح وحيد فتعني مع تشخصه مع انه  
حكم الشخص ام لم تعد له الاجبب الحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بالان يقرأ  
من آوله الى آخره على ان القطع بالبطان على تقدير كونه اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان  
جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في اثبات التردد في ذلك  
بل قول الكمال ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالاسم النائي مخصوص المحل كما قيل انه اسم  
لهذا المازف القائم بول لسان اخترعه الله فيه أولا به سب في التسمية الاخر من التاليف  
الذي لا يختلف باختلاف المتأملين النعم الثاني الخ اه نص في ثبوت الخلاف في ذلك واعلم ان  
شيخة المحقق عصره الشريف الصفوي قال ان اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس  
عند التحقيق وضعت لانواع اعراض فتعدد افرادها ينه مدلول كالتاميز بزيد وبعمرو وقد  
تجوز اعلام شخص باعتبار المتعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا اه (قوله لستيز)  
قال شيخنا العلامة قال العوض بعد ذكر حداث القرآن واعلم انه ان اود تصور مفهوم اعط  
القرآن فهو صحيح وان اراد التخيير فشكل لان كونه للاجهاز ليس لازما ولا من معرفة السورة  
تتوقف على معرفته فتدروا فقول الشارح ليقرع عما لا يسمى باسمه اشارة الى التخيير في التسمية  
لا التخيير في الحقيقة فتدروا مما قاله العوض قد دبر اه (واقول) قد شرح المولى التساوي قول  
العوض واعلم الخ وقوله يعني ان المذكور في معرض التعريف قد يكون نه ورا أي تعيينا  
وتفسير المدلول لاقتضاة مفهومه ومركب في فيه ايراد لفظ أشهر وقد كراه وتريل الاشتباه  
العارض وقد يكون تغيير التسمية الواحد بالتصوير له ويكون بالذاتيات أو بالوازم الينية المفيدة  
لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاجهاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا افراد من العلماء فلا  
يكون لازما ينافي سلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتفسيرها بل لم تصور  
مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاجهاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بان  
عدم كون الاجهاز لازما محتاجا لما يتا في كون المذكور في معرض التعريف صالحا للتخيير الحقيقية  
واحداث تصورها وان ذلك لا يتا في كونه صالحا للتفسير ومدلول اللفظ ومفهومه وله اذ قال في  
التلويح والحق ان الشخص يمكن أن يحدث بما يشبه امتياز عن جميع ما عداه بحسب العقل فان  
ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحيدت افراد الشارح غير المعنى الذي ومدلول لفظ

ليجرب مع ضبط كثره عمالا  
يسمى باسمه من الكلام  
مخرج من ان يسمى قرآنا  
بالقول على تعدد الاحاد بتغير  
الربانية والتوراة والانبيا  
مثلا وبالايجاز أي اظهار  
صدق النبي صلى الله عليه  
وسلم فادعوا الرسالة  
مجازا عن اظهار هجر المرسل  
اليهم من معارضة  
الاحاديث الربانية كحديث  
الخصم من انا عند ظن  
صديقي الى آخره وغيره  
قالاقتصار على الاجزاء  
وان أول القرآن لغيره  
أي ان الله المحتاج اليه في  
التخيير وقوله يسوق نفسه  
أي أي سورة كانت من  
جميع سور

القرآن ومفهومه أى تعيينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطلق لقوله ليعزها ليعسى باسمه  
فانه مصرح بأن التعريف بأفاد تميز القرآن الذى هو المدلول عامده من الكلام وهذا التميز في  
المدلول لا في مجرد التسمية وسبب ذلك أن أراد الشيخ بقوله إشارة إلى التميز في التسمية انه لا تميز  
بجانب المعنى فليس يصحح وما حكمه عن العضد لا يدل له ذلك لما تميزت مما تقدم عن القول  
المتنازع في شرحه من أن الذى نفاه العضد تسمية واحدة أو أحداث تصوردها لا تميز مدلول  
اللفظ وتفسيره الذى هو مراد الشارح كما تقرر وأما قول العضد أن معرفة السورة تتوقف على  
معرفة فخره فذلك قد تقدمه القول المتنازع في بأن السورة اسم للطاققة المترجمة من الكلام المنزل  
فإن كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف بعض من الجانب الى  
وصف السورة بقوله منه فتمام اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا  
تميز في المعنى لا في التسمية ففى التعبير عنه بأنه تميز في التسمية غاية التعسف فليست امل (قوله حكايه  
لاقل ما وقع به الاجاز الصادق بالكثرة) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال وفى الحقيقة حكايه  
لكل ما يقع به الاجاز من السور لاقل سورة منه لم هو لازم له وعلى ما قاله فالانساب أثبت قول  
وهو بالكثرة لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لأن كلام الشارح  
فيما وقع به الاجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وعشر سور منه وسورة منه كما  
بين ذلك السكال والسورة التى وقع بها الاجاز أعظم من الكثرة وصادقة بها ولم يقع الاجاز  
بخصوص الكثرة بل بما يصادف بها فلا غبار على قوله حكايه لاقل ما وقع به الاجاز أى لاقل الامور  
الثلاثة التى وقع بها الاجاز وهى القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو  
السورة أى أى سورة منه وهى صادقة بالكثرة وليست تفسر الكثرة اذ لم يقع الاجاز بها  
بخصوص اهل بالسورة التى هى أعظم منها وصادقة بها كما تقرر وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن  
مراد الشارح بقوله حكايه لاقل ما وقع به الاجاز انه حكايه لاقل السورة التى وقع بها الاجاز  
وهو ممنوع بل انما أراد بالقل السورة مطلقا وأقلية ابالة نسبة لكل القرآن ولعشر السور منه  
الذين وقع التحدى به ما أيضا فان قلت المصنف ممنوع بل وقع التحدى بدون السورة أيضا بقوله  
فليأتوا بحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدى بدونهما جرى البر ماوى  
قلت الشارح أن يقول ان التحدى به فى هذه الآية ان لم يكن نظائرها فى كل القرآن لما لا يخفى  
من انه المنبأ بدون طلب الايمان بالحديث الموصوف بماثلة للقرآن أمكن حمله على أحد الثلاثة  
المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدى بمادون السورة وان كان فى حكمها اذا كان قدرها كما  
سبقا فليست امل (قوله ومثلا فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أى فى عدد الآيات لا فى  
عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونهما يوافق قولهم الاجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك  
قد روي في نسخة وقال البر ماوى انه لا يقع بالآيتين وبآية وسأخى ايضا حاه اه (وأقول) قد  
يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكثرة على القول بأن البسملة آية من كل سورة كما  
تقدم اذ الكثرة على هذا أربع آيات لثلاث قدرها الاربع للاثلاث ويجب بان المراد  
قدر ما عدا البسملة منها فليست امل (قوله وفائدة) كما قال دفع اسم العبرة (قال شيخنا العلامة قد  
سأل من فائدة التسميى على أن القرآن اسم لكل دون بعضها كما مر اه (وأقول) كلامه

حكايه لاقل ما وقع به الاجاز  
الصادق بالكثرة انصر  
سورة ومثلا فيه قدرها من  
غيرها بخلاف ما دونها وفائدة  
كما قال دفع اسم العبرة  
بدونه أن الاجاز بكل القرآن  
فقط

لا يتأخيه بما أحسنه فيه بأن يراد أن من فوائده ذلك وهو ما بعبارة الشارح المذكورة  
وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانعه وتولاه وروته منه من جهة النسل الثاني  
والعشرون ان الابعاز واقع بسورته فأنالوا ما قلنا المتزل للابعاز لا وهم أن الابعاز بكه وليس  
كذلك اه فني أيهم عن أيهم - حصر القائده في دفع الإيهام على أن لي أن هذا السند يقيد  
التخصيص على ما ذكرنا - اصدق التعريف معه على نحو ذلك القرآن ورثه اه اذ به صدق قد  
الابعاز ب وروته منه على ذلك ضرورة اذ في ابعاضه السور ثم رأيت المولى المتأثر إلى أن ورد ذلك  
ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني بقوله بسورته منه رهو أن لا يعتبر فيه حذف  
احترافا عن الحمل على حذف المخالف أي من جنسه في النصاحه وعماق الفايقة لا يحسن الجمع  
الشخصي بل يعم كلامه من الابعاض المختلف على وروته منه كالنصف مثلا فلنا فائدة أشار إلى دفع  
ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورته من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض الابعاض  
على النصف الاول مثلا انه الكلام المتزل للابعاز بسورة منه فتأمل اه ولا يخفى على المهتم  
ان عدم صدق ما ذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل  
القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه اوسع به حيث به على الدفع بقوله فان التحدى الخ  
فهذا انكف شافرا للظاهر من قولنا سورته منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة  
من كل القرآن غير مختصة به من أي سورة وان كان مبناه ما اشهر بالمحصر من قوله انه الكلام  
المتزل للابعاز بسورته منه أي الذي لم يزل للابعاز بسورته منه الا هو اذ لا به صدق على التعريف  
الاول انه الذي لم يزل للابعاز بسورته منه الا هو اذ لا به صدق في غيره أيضا كالنصف الثاني فينبوجه  
عليه انه حينئذ لا به صدق على الكل اي اذ لا به صدق عليه انه الذي لم يزل للابعاز بسورته منه  
الا هو لصدق ذلك في غيره ايضا ككل من نصبه بخصوصه وعلى التقديرين فأي تخصيص مع  
ذلك فليتامر (قولنا بالتعبير تلاوته أي أبدأ ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة في  
نظارا أن لا ملان اه أي ما نسخت تلاوته بعض الابعاض كلها خارجة بسورته منه كما ذكر في كلام  
العبد واما ما بنا فلان السند المحرر له وهو قوله ابدأ يقتضي أن لا يثبت القرآن لشي في حياته  
صلى الله عليه وسلم بل هو أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه ابدأ واما التامر ان لا يزيد  
لاخرجه وهو التعبد بتلاوته ابدأ ان عاده خبر تلاوته الى القطف المذكور وباعتباره رفته  
علت انه واقع على الكل فاما الاستدراك فلنا متزل للابعاز بسورته منه لم يتعبد بتلاوته وهو  
قاسد لاتفاقه واما البيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتباره ابعاضه كان الاستدراك  
لفظ متزل للابعاز بسورته منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته ابدأ الا عن هذا البعض كما قال اه  
(وأقول) اما الاول فيجوابه ان الابعاض التي قصد المصنف اشرابها قسمان أحدهما ما انتهى  
عنه انه لا قرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التي لم تنسخ تلاوته أو لم يعلم أن  
المقصود اشراف هذه عن كونهم القرآن لاجن كونهم بعض القرآن وان شروجهما بوله بسورة  
منه على نظري خروج جميعه ابدأ ذلك تقدم بيانه والبعث فيه مع السعد وثانيه اما انني عنه  
الامر ان وهذا هو الابعاض (المسوخة) التلاوة وهي من الجهة الاولى أي كونهم القرآن  
شارحة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية أي كونهم بعض القرآن فلا

وبالتعبير بتلاوته أي أبدأ  
ما نسخت تلاوته كما قال  
منه الشيخ والنتيجة اذا  
زينا فابوجهما البينة قال  
عروضي الله تعالى عنه فائدة  
قوامه وواه الشايع وغيره  
وللعجاجة في التعبير الى  
اخراج ذلك

يخرج مما خرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز  
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز بالانفاضة ذلك اذ نسخ  
التلاوة لا يزال اعجاز المنسوخ اذ بلاغته بها كما لا يخفى فذلك ما خرجها المصنف بما زاده  
اعني قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته وبما لم تنسخ  
وبين قلنا ان ذلك المجموع يصدق عليه ما قيل ذلك المقدم فلا بد من اخرجه بذلك المقدم ومن  
لازم اخرجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهروا ان لا منشأ لخروج  
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنقضي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته واتفاقه عن  
المجموع انما هو بواسطة اتفاقه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقر في  
محله لا يقال لانتم انتقامه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتقامه  
الشئ عن المركب من الشئ وغيره باس كذا كما يعلم من محله لاننا نقول لوضع ذلك هنا لزم ان  
يجوز القرآن وقذف زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغنى عن ذلك  
بضم ل قوله بتلاوته على حذف المضاف اي بتلاوة اباعضه اي جميعها كما هو المتبادر من الاضافة  
ويجوز فلا يخبر على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن  
البعضة على ما بين قلناه ان كلامنا المجموع وبعضه المنسوخ خارج به ذا القيد وانما اقتصر  
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان  
الغرض في الاخراج به ذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذا الغرض في الاخراج بما  
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان يعضا في الاخراج به ذا هو الاخراج عن كونه بعضا  
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضوعين اعترض بان الابعاض كلها شاربة بقوله  
بسورة منه فانه ان هذا اسم في الاخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن فان قيل  
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الاخراج عن الكون القرآن لان المقام  
مقام تعريف القرآن بالعدم في العلي لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى المنطوق  
الشامل للابعاض قالت اما ولا تجزئني الحاجة امر آخروا هذا الاعتراض مع الله وان لم يخرج  
اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤيد كذا نسخه انه ان في تغيير الابعاض زيادة في تميز  
المجموع الذي التعريف اختياره واما ثانيا فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف  
تميز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها في بعض الاحكام  
كما لا يحتاج تنسوخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تميز المجموع بتغيير ابعاضه حاجته ايضا  
اذ ما لم يميز ابعاضه لم يميز هو غيرا كما لا و كمال التميز مما يحتاجه كما لا يخفى فان قيل ما ذكرته من  
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافي قوله  
الشارح عن ان يسمى قرآنا قلت لا بل المناقاة بل وانما يريد يسمى قرآنا ولو في الجملة بأن  
يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآنا في ضمن الجملة فان قيل لم سكت الشارح عن خروج الابعاض  
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لفظه و ذلك و اما الثاني فخرابه ان لا نسلم  
بطلان هذا الملازم اذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح لا في حيابة  
الشيء عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بتغيير هذا الاصطلاح والمحدور انما هو عدم ثبوته على



الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عتلى أو نقلى وما يقطع  
 بانتفاء المحذورية ويطلقان تلك الشيخية بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا السند أيضا  
 وذلك لما لا يخفى أن معنى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للأجواز بسورته  
 دون إبعاضه كما تقدم مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم أنه لا يعلم وجود هذا المجموع والوقوف  
 عليه أفضل الصلاة والسلام أنما دام ما يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذي أورده  
 الشيخ على قيادة المصنف هذا السند وارد مع عدم الزيادة أيضا فتدبره على أن كدام اللغة  
 صرح به - عدم محذورية ما ذكر فقد قال في التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند  
 الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم  
 وذلك أنه لا لمجموع القرآن فاحتاجوا إلى تخصيص صفات مشتركة بين السك والجزء محتججة  
 بهما ككونه مهيئاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره  
 بعضهم جميع المعاني لزيادة التوضيح وبعضهم الاثر والابحار لأن الكتب والنقل ليس من  
 اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في فروع النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الاثر والكتب  
 والنقل لأن المعنى وتفسير القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولغير ذلك زمن النبوة وهم أعلم بقوته  
 بالنقل والكتب في المصاحف ولا يفتك عنه - ما في زمانهم - فهو ما بالنسبة إليهم من أمين اللوازم  
 وأوقعه أدلة على المقصود بخلاف الإجماع فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاهد لكل جزء  
 إذا لم يجرؤ الورد أو قدرها الخ اه وفيه كما ترى نصريح بأن بعضهم اعترف به ما لا يصدق  
 عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الأخير الذي اعتبر الكتب والنقل وتواتر  
 ولي يافته في ذلك ولا أورده عليه أنه يلزم خروج القرآن في عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لأنه وإن  
 خرج باعتباره هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقاً والمحدود وأما ما خرج به مطلقاً باعتبار البعض  
 الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا ينافي ما رد على الشارح أنه رتبة المظهر تعريف المقتضى الاتي  
 للعاني تفصيله بعضهم له ما روي على الإيمان لتلايلهم أن لا يسمى الشخص حياً بإحاطة حياته ولا  
 يقول به أحد وهذا ظاهر ما هنا فإنه يلزم على التقيد بالتعبد بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآناً في  
 حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة لم فرق بين الحيين لانه قول لأن اللازم على  
 التقيد ثم انتفاء التسمية مطلقاً بخلافه وما لأنه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لا مطلقاً  
 كما تقدم وفي الحقيقة لم يفرق بينهما حاله قال ثم ومن زاد من متأخري الحديثين - كما رافى في  
 التعريف ومات - وقتنا لا احتراز عن ذكر أي من مات بعد رتبه أو ادعى تعريف من بشي صحابياً  
 بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً والالزامه أن لا يسمى الشخص حياً بإحاطة حياته ولا يقول بذلك  
 أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الإيمان ليس معتبراً في الصحابي مطلقاً بل في بعض  
 الاطلاقات وهذا على وقت ما هنا من أن قيد الوجود ليس معتبراً في القرآن مطلقاً بل في بعض  
 الاطلاقات قلنا مل وأما الثالث فجوابه باختصار الشق الأول أعني عود صغير تلاوته إلى اللفظ  
 المذكور باعتبار نفسه قوله فاما الاستحراق قلنا فاختار أنه لا احترازاً لما ذكره قوله وهو فاسد  
 لانتفاءه قلنا لأننا انتفاء بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نُسخت تلاوته وبما لم تنسخ  
 تلاوته كما بيناه فبما سبق في ما لا مزيد عليه وباختصار الشق الثاني أيضاً أعني عود التفسير إليه

زاد المصنف على غيره  
 المتعدد بتلاوته وإن كان  
 من الأحكام وهي لا تدخل  
 الحدود (ومنه) أي من  
 القرآن (البسلة) أول كل  
 سورة غير برائة على الصحيح  
 لأنها مكنوية كذلك يحط  
 السور في مصاحف الصحابة  
 مع مبالغتهم في أن لا يكتب  
 فيها ناليس منه مما يتعلق به  
 حتى النقط والشكل وقال  
 القاضي أبو بكر الباقاني  
 وغيره ليست منه في ذلك  
 وانما هي في القاطعة لا تداء  
 الكتاب على عادة الله في  
 كتبه ومنه سن لنا ابتداء  
 الكتب به وفي غير القاطعة  
 للفصل بين السور قال ابن  
 عباس رضي الله عنهما كان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لا يعرف فصل السورة حتى  
 تنزل عليه بسم الله الرحمن  
 الرحيم رواه أبو داود وغيره  
 وهي منه في اثنا عشرة الفيل  
 اجماعا وليست منه أول  
 برائة تنزلها بالقتال الذي  
 لاتناسبه البسلة المناسبة  
 للرجة والرفق (لاما نقل  
 أحادا) قرأنا كما ينام ما في  
 قراءة والسارق والسارقة  
 فاقطعوا أيما نهما فانه ليس  
 من القرآن (على الصحيح)  
 لأن القرآن

باعتباره بامنه قوله كان لا احتراز ازال قلنا قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه لا احتراز  
 ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذي هو المجموع المركب مما نصحت تلاوته وبما لم تنسخ تلاوته  
 وأنه بواسطة الاحتراز منه كان للاحتراز عن هذا البعض لأن إخراج ذلك الجوع وإخراج ذلك  
 البعض لأنه منشأ إخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز  
 عنه ابتداء كما هو منه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعليك  
 بأحسن التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذي  
 زاده الشارح غير محتاج إلى ما في إخراج ذلك وإنه ما يوجب فسادا فالصواب إسقاطهما كما  
 فعل الغير والله الموفق اهـ (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج  
 إليه ما في إخراج ذلك وأنه لا يغني عنه ما في إخراج ما ذكره بسورته كما هو منه الشيخ لأن  
 الإخراج بذلك القيد انما هو عن النكون القرآن لأن النكون بعض القرآن والإخراج بهما  
 انما هو عن النكون بعض القرآن وإن زيادتهما لا يوجب فسادا وإن ما زعمه الشيخ محذور  
 ليس محذور وأنه أيضا لازم على تقدير إسقاطهما كما سمعت ذلك كالمواضع فيما سبق فالصواب  
 اثباتهما لإسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهمل ذلك ما هو به الشيخ  
 (قوله وليست منه أول برائة) أقول هلا قال اجما كما قال فيما قبله فان الذوى نقل في جموعه  
 اجماع المسلمين على هذا وفي جواب أحمال أن الشارح تردد لا طاعه على نحو خلاف أو طعن في  
 الاجماع (قوله لا ما نقل أحاد على الصحيح) فيه أمور \* الأول أن المراد لا ما نقل أحاد غير  
 البسلة بناء على أنما نقلت أحاد البسلة العطف بالافان شرطه أن لا يصدق أحد من مطلقه على  
 الآخر \* والثاني أن قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحاد حتى يحسب الحكم وبصرح به  
 ما يأتي عن القاضي من نسبة القرآنية حكما لا مقابل بخلاف البسلة فان الصحيح قرآنيها حكما إذا  
 قلنا بعدم قوتها وقد يقر بان أدلة قرآنيها وإن لم يثبت قوتها أتم وأقوى كما يعلم محاسن  
 \* والثالث قال المذكور أن ما نقل أحاد ليس بقرآن قطعا لا اعتقاد الاجماع على أن النوازل شرط  
 في إطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قولي المصنف الأول يلحق القول الآخر بما عدم  
 كالأجما على يسع أم الولد وقول المصنف على الصحيح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر  
 انطلاق أحد به تده وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الرباني الذوى  
 اتفاق القضاة على أن من قرأ بالشاذ بمتاب ولا يجوز القراءة فيه في وقت من الأوقات ومن  
 الشارحين من قال أنه كان منثورا في العصر الأول اعدالة نقله ويكتفي التواتر فيه قلت لب  
 شعري من نقل أنه كان منثورا أو أي عدل نقله اهـ أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر  
 قول المصنف على الصحيح وأنه لم يذكر اختلاف أحد به تده فهو زيف من الكلام وهما منثور  
 من القول لا يعاب به ولا يلتفت إليه اذن المشهور والمأثوران من حفظ جهة على من لم يحفظ  
 خصوصاً والنقل هو المصنف ذلك الخبر العدة في النقل المجمع على سعة اطلاعه وإحاطته في  
 هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشي وغيره إلا  
 أن الزركشي عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الاتصاف للقاضي أبي بكر فقال  
 ما منه وقال قوم من الفقهاء والمشككين يجوز إثبات قرآن وقراءة حكما لا يعلم بخبر الواحد

دون الاستغناء وذكر أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلو لم يكن المصنف مستند في اثبات  
 الخلاف الاخذ كني وأما قول العراقي القاهر أن القاضي أبابكر إنما أراد مسئلة البهية  
 خاصة ولهذا أقدم ما ذكره بقوله سبحانه لا يعلم إلا يكون سلفا للمصنف في حكاية الخلاف على  
 الخلاف ولعل المصنف اتقى ذلك من جهة من الخلاف في أن المتقول يجب الواحد على أن يكون قرآنا  
 هل يكون بحجة اجراءه بحري الاخبار أم لا فان الخلاف في ذلك معروف وأما في شبهة قرآننا فلا  
 اه فهو ممنوع منعلا لاختلافه لما قبل وأما قوله وقد نقل الامام المتفق على كمال علمه وبه انه  
 في جوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يعلم لهذا الاتفاق لسوء الخلاف عنده وأما في  
 نقله هذا الاتفاق بأبعد من وفقر الاستوى نقله الاتفاق في مسائل لا تخص من القروع  
 وإشاعتهم اختلاف فيها والثاني أنه المراد أكثر النسخ اه أو القصة اه القائلون بأن ذلك ليس  
 قرآنا كما هو الموافق لقول الشارح الاتقى في قول المصنف ولا يجوز الفراء قال الشارح ما صدقنا  
 على الأصح المتقدم الخ وأما قوله من الشارحين من قال الخ فهو وأدل دليل على فساد تصور  
 فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو الحق الحلي المتفق على أنه ما شرح هذا  
 الكتاب سواء أنه وجه هذا القول الثاني أن ما نقل أحادا كان متواترا في العصر الاول وأن  
 بعض العبدون نقل أنه كان متواترا كما تصرح بذلك عبارة المذكورة الأثرية قوله فيع اوس  
 الشارحين من قال الخ قوله فليست شعري من نقله انه كان متواترا أو أي عدل نقله وهذا خطأ  
 سريخ وغلط قبيح فإن عبارة الشارح المذكورة مصرحة بأن هذا هو واسم بدل الال قول  
 الثاني ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لهذا نقله حكاية إن بعض  
 المحدثين نقل أنه كان متواترا في العصر كما أنطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحا بل معناه أن  
 الساقط للاستاد المذكورة قرآننا عدل وعد الله تعالى أنه لو لانه كان متواترا في العصر الاول  
 ما نقله قرآننا لأنه قرآننا مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكورين في عدل الله ولا غيره على  
 شيء من هذا الكلام وهو في غاية الظهور ومن عبارة الحق كما لا يخفى على من وقف عليه ما من  
 ذوى العقول والاربع أن الجاهد وعلى أن البهية قرآننا حكاية لا قطعاً ورجمه النووي في شرح  
 المهدب وقال كعبه لو كانت قرآننا قطعاً لكانت رانها وهو خلاف الاجماع اه ومعنى الحكم كما  
 قاله الماوردي أنه لأصح الصلاة الايم في أقل القليلة وقصته أنه لا يثبت اه من الحكم  
 سوى عدم صحة الصلاة دونها لكن قضية تاملهم الاذكار القرآن التي تحصل للجنب لا بقصد  
 قرآن سر مناه عليه بقصد القرآن كغيره من القرآن وقيل ذلك سر مناه اه على المحدث وقد  
 يستشكل بعضهم قرآننا مع نصهم عدم قرآنية ما نقل أحاد مع اشترائه ما في النقل أحاد وقد  
 يفرق بأنهم امتازت بامور منها ما احتج به الشارح على قرآننا وسبأني عن العهد انه بقصد  
 القطع بالقرآنية ومنها أن الاحاد كجاءت على قرآننا ادلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما  
 صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدت حاسب آيات وعدت  
 بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف ما نقل أحاد فانه وإن دلت الاحاد على قرآننا فبنته لم تدل  
 على ثبوت أحكام القرآن لا بمعنى أنه المتهتم من شيء من خصوص أحكام القرآن وثبته اليه  
 وقد قال الشيخ به الدين بن عقيل الذي نقله وأن اثباته قرآننا لا يكون الا بقطع كغيرها ويجوز

كونه خبر الواحد الذي احتقت به القرائن وهو إجماعهم على كتابته في المصاحف كلها قبل  
القرآن وعدم تكثير نافيها لكون القطع ناشئ عن ثبوت الخبر المحفوظ بالقرآن وهذا يحصل  
للتأني ١٠ وقضية أنه لو حصل له كثر بنفقه وكلامهم كالصرح في خلافه وفي التلويح  
المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتأخرين من أنهم ليس من  
القرآن إلا ما تواتر بعض آياته من سورة الفأل الآن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب  
أنها في أوائل السور آية من القرآن أثبتت للفصل بين السور بدليل أنهما كتبت في المصحف  
بخط القرآن من غير انكار من السلف ١١ وفي بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت في  
المصاحف بخط القرآن من غير انكار بمعنى مع المبالغة في توصيتهم بخبر يد القرآن مما سواه حتى  
لم يثبتوا أمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ما ذكر لا بدل قطعا على المطالب ما لم يضمن اليه  
المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يقيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح  
كلامه قلنا ذهب الشارح الحق بمعنى العمد إلى أنه قطعي لأن العادة تقتضي في مثله بعدم  
الاتفاق فكان لا يكتفي ببعض آياته كبر على كاتبها ولو نادرا ١٢ ثم قال في التلويح وعدم  
تكرره من أنكر كونهم من القرآن في غير سورة الفأل لغما ولقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج  
كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكرير ١٣ وفي حواشيه  
المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرأنا لوجب اكفار من أنكر قرأ آيته لانه انكار  
للقاضي كمنكر قرأ آية الباقي ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع  
على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعي انما يكون كثيرا اذ يستند إلى شبهة  
قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح إلى حيز الاشكال وهذا كذلك لقيام الأدلة من  
العارفين في زعمهم ١٤ ومن هنا يظهر تركه عدم وصف المصنف السجدة بأنها كانت أحادا  
وان كان الجهر ور على ذلك كما تقدم لانها لما امتازت تلك المواضع المناسبة للتواتر بل اتى في معناه  
لم يضمن وصفها بما ذكر وتفقد في الأسلوب إشارة إلى أنها لم تثبت بمجرد الأحاد فليست ثم  
قال في التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم  
هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلام يكذبان  
عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كرويت للفصل والتبرك واست  
بآية من شيء من السور وجازة كبرها في أوائل السور لانها تزنت ونقلت كذلك بخلاف من  
أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه بعد تزنيها  
أو نحوها ١٥ وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور يقتضي أنها  
لا تضاف إلى شيء من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليست (قوله  
لإيجاز الناس الخ) فهو من الأمور الجبسية الغريبة ومثل ذلك مما تواتر الدواعي على نقله  
تواترا (فان قيل) سيأتي أن من المأطوع يكذبه ما نقل أحادها تنوف الدواعي على نقله تواترا  
خلافا لرافضة فكيف ساغ لفعل الأصح الفصل بالاحاد هنا (قلت) له عليك بكتفي فبما تنوف  
الدواعي على نقله تواترا نقله كذلك في الأشداء وسيأتي ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله إمدالة ناقلة  
على نقوله جلا يعني ان عدم التسمة تقتضي أن لا ينقل على وجه القرآنية الإحاطة قرآنية ان نقل

لإيجاز الناس عن الإتيان  
بمثل أقصر سورة تنوف  
الدواعي على نقله تواترا  
وقيل انه من القرآن خلا  
على أنه كان متواترا في العصر  
الأول إمدالة ناقلة ويكتفي  
التواتر فيه

ما لم تثبت قرآنيته معصية لاجناس العدالة ولا تثبت القرآنية الا بالتواتر ولولا ما ثبت عنده  
 تواتره ما قلناه (قوله والقرآآت السبع متواترة) اقول لم يستدل عليه الشارح المظهر  
 واعتراف كل احديه (قوله قيل يعنى قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه امران  
 الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا  
 وشبهه ما نقل عنه بعض المتقدمين من ائمة المتأخرين مقدار ما ذكره والتخفيف لا يمكن ضبطه لان المذا  
 الاختلاف فيه مثلا بانه مقدار القير او ثلاث او خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قرآنه صلى الله  
 عليه وسلم وليس هو مثل ما لاك ولاك وسراط وسراط وما ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره  
 المصنف مردود لان نقله مراتب المذوالا ماله وقصرها هم نقله أصل القرآآت وهم عدد التواتر  
 في كل عصر وانظم معتزف بذلك واذا كان الامر على ما ذكره ذلك المشبهة ساقطة لان مصط  
 كل شيء يحسبه ولا يكف بما في فوق الوسخ والذلة التي بلغت حد التواتر اذا قالوا المذا امرعى  
 قدر ثلاث اوقات ونقل على الوجه المذكور وعمره اربعة عشر شئت ذلك عندنا قطعه وامرعى  
 الجزم بانه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها واما القارئ فهل يحكمه الاثبات بذلك القدر من غير  
 نقصان وزيادة ذلك أمر لا يمتنع بنا اذ الكلام في كونه مع او ما كونه من القرآن تواتر الا في  
 أن زيد او عرا حل بقدران على فرواثة كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اه (وأقول) بما  
 يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كذا على علم ان مقتضى  
 مراتب المذو لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والقصا ان له وهو امر اجتهادى  
 وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر ان لا يكون في الاصل عن اجتهاد فافل  
 ذلك ساقى التامل لتل سقوط قوله لان نقله مراتب المذوالا ماله لان كون تلك المذلة عدد  
 التواتر عما يشهد اذ لا يمكن ذلك المقول في الاصل عن اجتهاد وقد بان انه في الاصل عن اجتهاد  
 في ضبط مقدار وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شيء يحسبه الخ لانه ان  
 اراد ان ضبط ذلك حنا على وجه التقريب بحسب الطائفة على ما يدل عليه قوله ولا يكف بما نوق  
 الوسخ فهذا الدليل لابن الحاجب لانه لا يشهد القطع بان هذا المقدار بعينه قراءة  
 النبي صلى الله عليه وسلم وما اذا لم يثبت تواتره وان اراد ان ضبط ذلك بوجه ما سبه  
 ويليق به قلنا لا يمكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة  
 الاولى القطع بضبط ما سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذى صدر منه من غير  
 تفاوت بوجه بان تعرض عليه ما سمعته منه وتكرره عرضه الى ان يخبرها بضبطه اله من غير  
 تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكافة قطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يقصد اذ لا يتأتى  
 نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لا تعدو عادة على استمرار ضبط ما قرأه عليه صلى الله  
 عليه وسلم ولو سلم فلا يتعدو عادة على القطع بان ما نقلته عم الطبقة الثانية على الوجه الذى أقر  
 عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختصار ما قاله ابن الحاجب الى المصنف بخارعة  
 واضحة لانه ان اراد انه اختاره في هذا الكتاب قبل ان ذلك مما لا يجنى فانه انما حكمه بصيغة  
 الفويض المشعور برده فكيف يكون محذوره وان اراد انه اختاره في غيره هذا الكتاب فويع  
 كونه مما لا يلىق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يتنبى باطل

(و) القرآآت (السبع)  
 المعروفة لقراء السبعة  
 عرو ونافع وخبى كسبر  
 وعاصم وحامص وجند  
 والكسافى (متواترة) من  
 النبي صلى الله عليه وسلم النبا  
 اى نقله اعنه جمع يتبع عادة  
 تواترهم على الكذب لمناههم  
 وحلم جرا (قيل) يعنى قال  
 ابن الحاجب (فيما ليس من  
 قبيل الاداء) اى ما هو من  
 قبيل بان كان هيئة للشفا  
 يتصدق بدونها فليس بتواتر  
 وذلك

(كلامه) الذي زيد فيه متصلا  
ومنقصا على أصله حتى  
بلغ قدرا أثنى في شجوبه  
ومأزله وواو بن في نحو  
السوء وقالوا أنؤمن وباء بن  
في شجوبه ووفى أنفسكم أو  
أقل من ذلك ينصف أو  
أكثر منه بنصف أو واحد  
أو اثنين طرق للقراء  
(والامالة) التي هي خلاف  
الأصل من الشجوب محضة أو بين  
بين أن ينص بالفتح فيما حال  
كالغار نحو الكبر على  
وجهه القرب منها أو من  
الفتحة (وتخفيف الهمزة)  
الذي هو خلاف الأصل  
من التحقيق نقلا نحو قد  
أفلح وأبدا لنحو يومنون  
وتسهيلا نحو أيتكم  
واسقاطا نحو جأجلهم  
(قال أبو شامة والانشاف  
الختاف فيها بين القراء)  
أي كما قال المصنف في أداء  
الكلمة بمعنى غير ما تقدم  
كالانماطهم فيما قبله حرف  
متدد نحو إلى تعجب من زيادة  
على أقل التشديد من مبالغة  
أو توسط وغير ابن الحاجب  
وأبي شامة لم يترضوا لما  
قاله المصنف وافق على  
عدم نواتر الأول وتردد في  
نواتر الثاني وحترم نواتر  
الثالث بأنواعه السابقة  
وقال في الرابع أنه متواتر  
فيما يظهر

بإطلاقه أيضا كجاء المصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في نواتر الامالة وحرم نواتر تخفيف  
الهمزة كما صرح به المحقق الخليل عنه **والثاني** أن الوجه أنه إن أريد بتواتر ما كان من قبيل  
الاداء نواتره باعتبار أصله وفي الجمل كإيراد نواتر الممن غير نظر لغاذه ونواتر الامالة كذلك  
فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وإن أريد نواتر بخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من  
الانفصال نواترها لما علم مما أشرنا إليه أنه بعد زيادة تمام ونقص مما لو فرض تيسر ذلك في الطبقة الأولى بالاستعانة  
من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة تمام ونقص مما لو فرض تيسر ذلك في الطبقة الأولى بالاستعانة  
فيه بنحو تنكيره عن رضى على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إلى أن شهد له بأنه مطابق لما صدر  
عنه بلا تفاوت مطلقا لم يسهل في بعضها كما لا يخفى كل ذلك يادى انصاف مع تأمل ومن هنا ينظر  
في تلك الفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم نواتر الأول وذلك  
لأنه إن أراد نتي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدره انظرا وباعتبار  
أصله فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الأولى وما بعده وإن كان تردد في الثاني باعتبار  
أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجد وجوه نواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل  
لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه  
واستقلها نواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات أقسامه فليست (فان قلت) لم  
وافق على عدم نواتر الأول وتردد في الثاني (قلت) يمكن أن يوجه ما انما نقلنا من حركات  
الكلمة ما غرِب فهو أقرب إلى نواتر الدوا على نقلها أو أظهر فهي أبعد عن الغلظة عما (قوله  
أعني المصنف كالدخ) هو غميل لأنه موم أو غميل غليل المتعاقب التي الواقع مسلة الموصول  
(قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على أن الكلام في الزيادة دون الأصل بل هو مقطوع بنواتره  
كما قاله الكمال وفيه نظر بل منتهى التوجيه أن يكون الكلام في مقدار الأصل أيضا  
فليست (قوله والامالة) ينبغي أن يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه  
التوجيه الظاهر بتيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينفي ذلك خلافا لما أشار  
إليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والانشاف الخ) يجوز أن يراد بالانشاف التناقضات  
كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما قبله حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكت الظرفية  
في قوله فيما قبله حرف لأن ما قبله حرف هو نفس اللفظ وقوله في أداء الكلمة اذ تعلقه بالانفاط  
اغيا يناسب معنى التناقضات إلا أن يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الأضمار  
ويجعل في السمية ونحوها والتقدير والانشاف الختاف فيما سبب ادائها وباعتبارها ثم رأيت شيخ  
الاسلام كالكامل قال قوله والانشاف الختاف فيما أي في أدائها أهل لكن تقدير في أدائها مع قول  
الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله في أداء  
الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الأضمار بعد لا من قوله فيها والتقدير والانشاف  
الختاف فيما في أداء الكلمة أي في أدائها وحسن ذلك بعد في إبقاء الانفاط على ظاهرها (قوله بمعنى  
غير ما تقدم) أقول فيه بحثان الأول أنه لا يتصور أن يكون هذا غير ما تقدم التعليل بالامالة  
لذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لشعوله أيضا لما ذكره  
أبو شامة وحسن ذلك زادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويحاج بان مراده ما تقدم الامثلة

لا الممثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سبق في قوله  
 مع زيادة تلك الزيادة (قلت) امله لان تلك الامثلة هي التي صرح بها ابن الحارث وبقية نظرائه  
 من قبله المايه بها وغيره من الزيادة المذكورة الا ان جوابها اوداه ابن الحارث بالممثل له  
 ما ينشئ زيادة اى شاملة غير معلومة والثاني انه لم يقيد بغير ما تقدم وهذا ابنى الكلام على طاهر  
 وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا يحذفه ويمكن ان يجاب بما اتمناه في ذلك لان عطف  
 العام على الخاص انما يحسن لدواع ولا يلزم رد ادعاء اليه فليتم (قوله السائل بظاهره ما قبله  
 مع زيادة تلك الزيادة) اقول فيه بحث بل الذي ينبغي ان يكون مقسوده ما قبل تلك الزيادة ايضا  
 حتى يكون ناقلا لقول ابي شامة بنهماه وينت موافقة ابي شامة لابن الحارث فيما قاله ويجاب  
 بان كالا لاسرين مستفادان من العطف في قوله قال ابو شامة والالفاظ المختلطة فيها لاقتضائه  
 زيادة اى شامة هذا على ما سبق (قوله على ان ابا شامة لم يرد جميع الالفاظ) اقول بل قبل ولم  
 يخص بما كانت من قبيل الاداء مع ان عبارته اى شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سيظهر  
 لان كالا اى شامة مرسى في عدم ارادة جميع الالفاظ الا ترى قوله والحاصل الخ فورا واداه  
 الجميع التي اقتضتها عبادة المصنف بما لا يدونه وليس صريحاً في ارادة ما ليس من قبيل الاداء  
 ايضا لم يعمد ودخل المصنف للكلام على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق  
 على نقله عن القراء السبعة) اى عن اقدمهم وقوله بمعنى انه ثبت نسبتهم اليهم اى الى اقدمهم  
 كما اشار السالك الى ذلك ويدل عليه ان قوس الكلام في الالفاظ المختلطة فيها بين القراء وقوله  
 الا ترى والحاصل الخ الا ترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيما بين القراء اى ان  
 قال به بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم اى عن اقدمهم وإلى  
 ما اختلفت فيه اى في نقله عن اقدمهم فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتم  
 واعلم ان حاصل كلامه التعويل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحيداً فتم  
 بجنان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضى تحقق التواتر يحتاج مع التقيد باتفاق الطرق  
 الى التقيد باجتماع شروط التواتر والثاني انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر  
 لا يكتفى ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكتفى في تحقق التواتر بل لابد من تحقق  
 شروطه في جميع الطبقات وأن لا يكون في الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر  
 او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) اقول فيه امران الاول انه يخرج ما اذا  
 سكنت عن نسبة اليهم في بعض الطرق وحيدة فلتقال ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق المأثلة  
 عنهم فلا ترفع حاسوا ان في نسبة اليهم أو سكنت فيه عما لان غاية الثاني انه نطى وهو ملحق مع  
 القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين التي والسكون حتى يقيد بقوله بمعنى انه ثبت  
 نسبة اليهم بل فتنى القول بالتواتر سواء ثبت النسبة في بعض الطرق أو سكنت عنه فيه وان لم  
 يتحقق التواتر بالطرق الثلاثة فلا تواتر مطلقا والثاني ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء  
 السبعة لا يوجب التواتر بل وان كان يكون اشد القراء السبعة اشد التواتر بل وان لم  
 على وجود شرطه في سائر الطبقات فلا بد من التقيد بالتواتر للفرق السبعة وبذلك الطرق عنهم  
 وعن غيرهم مما يتحقق به وهو شرط التواتر فليتم (قوله ولا يجوز القراء بالاشاذ اى ما نقل

ومقدمه بما نقله عن ابي  
 شامة السائل بظاهره لما  
 قبله مع زيادة تلك الزيادة  
 التي منها اجماعاً تقدم على أن  
 ابا شامة لم يرد جميع الالفاظ  
 اذ قال في كتابه المرشد الوجيز  
 مناسخ على السنة جماعة من  
 متأخرى المترين وغيرهم  
 من أن القراء ات السبع  
 متواترة تقول به فيما اتفقت  
 الطارق على نقله عن القراء  
 السبعة دون ما اختلفت فيه  
 بمعنى أنه ثبت نسبة اليهم  
 في بعض الطرق وذلك  
 موجود في كتب القراءات  
 لاسيما كتب المعاربة  
 والمشاركة فبين ما بين في  
 مواضع كثيرة والحاصل  
 ان لا تقدم التواتر في جميع  
 الالفاظ المختلف فيها بين  
 القراء بل من التواتر وهو  
 ما اتفقت الطرق على نقله  
 عنهم وغير التواتر وهو  
 ما اختلفت فيه بالمعنى  
 السابق وهذا بظاهره يتناول  
 ما ليس من قبيل الاداء  
 وما هو من قبيله وان حمله  
 المصنف على ما هو من قبيله  
 كما تقدم

(ولا يجوز القراءة بالشاذ)  
 أي ما نقل قرأنا أحاداً في  
 الصلاة ولا خارجاً بناء على  
 الأصح المتقدم أنه ليس من  
 القرآن وتبطل الصلاة إن  
 غير المعنى وكان فادته  
 عامداً عالماً كما قاله النووي  
 في فتاويه (والصحيح أنه  
 ما رواه العشرة) أي السبعة  
 السابقة وقرأت بعقوب  
 وأبي جعفر وخلف فهذه  
 الثلاث تجوز القراءة بها  
 (وفاًفاً البغوي والشيخ  
 الإمام) والدا المصنف لأنها  
 لا تخالفهم السبع من  
 صحة السند واستقامة  
 الوجه في العربية وموافقة  
 خط المصحف الإمام ولا يضر  
 في العزو إلى البغوي عدم  
 ذكره خلفاً فإن قرأه كما  
 قال المصنف ملققة من  
 قرأت السبعة أدلة في كل  
 حرف موافق منهم وإن  
 اجتمعت له هيئة ليست  
 لواحد منهم لم يفتقر قراءة  
 نفسه (وقيل) الشاذ  
 (ما رواه السبعة) فتكون  
 الثلاث منه لا تجوز القراءة  
 به على هذا وإن حكي  
 البغوي الاتفاق على الجواز  
 غيره صرح بخلافه كما تقدم

قرأنا أحاداً) أقول فيه أمران ١ الأول أنه لا يخفى أن الممنوع قراءة على أنه قرآن أي مع اعتقاد  
 قرأه بل مجرد اعتقاد قرأه من غير اعتقاد أيضاً كما هو ظاهر أما مجرد قراءة لا مع ذلك الاعتقاد  
 فلا وجه للمنع منه نعم إن خطئه بالقرآن وقرأه معاً على سبيل ما قيل على قرأه الجميع اتجه  
 المنع أيضاً ٢ الثاني أن الشاذ بهذا المعنى يشتمل البسهلة مع جواز القراءة فيها لم يفرقوا بينها وبين  
 غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم في الأمر الرابع في الكلام على قوله لا ما نقل أحاداً (قوله)  
 وتبطل الصلاة إن غير المعنى (الخ) قال شيخ الإسلام أي أو زاد حرفاً ونقصه كما في الروضة  
 وأصلها وغیرهما اه (وأقول) ينبغي أن يحمل البطلان بزيادة الحرف إن غيرت المعنى والا  
 فبجواز الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما يصح به كلامهم فكيف إذا وردت قلنا تأمل (قوله)  
 والصحيح أنه ما رواه العشرة وفاقاً للبغوي والشيخ الإمام) أقول لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة  
 والمفهوم منها أن التواتر العشرة عند البغوي والشيخ الإمام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكاية  
 عنهم ما لکن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قد رآه قوله وفاقاً لم يفتقر إلى ما تقدم  
 قوله يجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لأنهم إن الشارح صرفه عن  
 ظاهرها وأنه جعل وفاقاً متعلقاً بما قدره بل هو عندهم مع ذلك مع اتفاق بقول المصنف والصحيح  
 أنه ما رواه العشرة لا نأقول نأخر قوله لأن الاختلاف الخ عن قوله وفاقاً الخ ظاهر في أنه أراد به  
 الاحتياط على قوله يجوز فيكون قوله وفاقاً متعلقاً بالجواز والالموسط بينهما كما لا يخفى وأصل  
 الحامل للشارح على ذلك أن البغوي والشيخ الإمام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع  
 بل مجرد صحتها وجواز الإقرار بها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكمه عن البغوي فالذي  
 رأته في أول تفسيره تعرض لاثنتين فقال وقد ذكرنا الائمة السبعة ثم زاداً بأحد عشر وبعده  
 ثم قال وقد كثر قرأه هؤلاء الاتفاق على جواز القراءة بها هذا القول اه وقول شيخ الإسلام  
 في حاشيته هذه الأمور الثلاثة أي صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط  
 المصحف الإمام وإن لم يقتض التواتر كافي في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عاينه أكثر  
 القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوي وسبعة المصنف فيجوز القراءة به عندهم لأنهم قسموا  
 القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحتها وهي ما اجتمعت فيه الأمور الثلاثة وشاذة  
 وهي ما سواها وجوزوا القراءة بالاوليين بل قال المصنف في منع المواضع أن التواتر الثلاث  
 متواترة وأن القول بانها غير متواترة في غاية السقوط اه فإن المفهوم من هذا الكلام  
 أن البغوي لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز الإقرار بها وحديثه قد أشار  
 الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها إلى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهم كما  
 يصح به من جهة مع أنهم لم يصرحا به وإلى بيان أنه أخذ ما نسب إليه مما من قوله ما يجوز  
 القراءة معها مع الإشارة إلى منع هذا الأخذ وأنه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهم الأول  
 تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وإن لم تدل على ذلك عبارته  
 وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطال به في حاشيته وزعم فيه  
 أنه خاط أحدى الطريقين أي طريق التواتر وطريق الأصوليين والفقهاء بالآخرى وأنه لا مندأ  
 لاعتراضه لعدم التأمل والبحث وأن المصنف تساهل في صنيعة المذکور وتأمل ثم



قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تقريره ضبط القراءة باستثناء الوجه في العربية فقال  
 ان أرادوا الوجه الذي هو الجاد لم يشذوذ قراءة ابن عامر وحسب ذلك زين الكندي  
 المشركين قتل اولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل و نصب اولادهم شركائهم  
 وان أرادوا وجهه ولو سكت شذوذ وتخرج عن الاصول فيمكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال  
 الفراء على الاقل اذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجوزي  
 في تكملة المقدمة

وحينما يحتمل ركن أثبت • شذوذ لو أنه في السبعة

لما تقول لا أثر لتلك مع قرائن حال التي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشذوذ ونسب القراءة  
 به او الاية واسطلاح لا فائدة له اه (واقول) يمكن ان يجاب باختصار الاول لكن انما يتوقف  
 الجواب على ذلك فيما لم يتواتر ما قوتل يجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع  
 بنسبته اليه عليه افضل الصلوات والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فلتأمل  
 والله أعلم (قوله اما امرؤ القيس في الاصحاح) (واقول فيه امور) الاول انه لما كانت  
 هذه البداية بظاهر حاقد تشكك كل من جهة انه آحاد فلا مسمى لاجرائه مجرى الاسناد قدر  
 الشارح ما بين المراد بدفع الاشكال وخوفه في الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي  
 قرينة المصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة ما لا يصح ولا يحسن (قلت)  
 يمكن ان تكون القرينة بتأويل الاخبار من انما الاسناد عرفا وباضاف مضمته فيما سبق بالشذوذ  
 المصرح في قوله آحاد ما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه • والثاني ان الكوراني نقل في  
 نص المصنف المذكور حديث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونهم اقراء ما لم يكن  
 لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرة فهو دائر بين كونه قرا ما وكونه خبرا وكلاهما مما يخبر به  
 وإلى هذا ذهب الحنفية أيضا في ايجاب التابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود  
 واختيار المصنف هدفه بظلالان الحصر في القرآنية والخبرة بمنع جواز كونه مذهب  
 الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واسعة دلالتهم بان الشاذي أو يجب قطع السارق بالقراءة  
 الشاذة لا يشيد لاحتمال ثبوت رفعه عنه ولهذه المذاهب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح  
 من مذهبه اه (واقول) هذا الغرامته وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لان  
 الفر من انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق تبعاهم فهو مرفوع  
 قطعا فكيف يصح مع ذلك تجوز كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح  
 الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للراي  
 فيها اقل ذلك انما يحتمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكره نحو التوجيه الذي  
 ذكره الشارح قال مانته كذا وجهه وهو يقتضي ان اطلاق فيما اذا صرح برفعه الى النبي  
 صلى الله عليه وسلم لكن الشاذي أطلق في الحديث الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتبعاهم وهو  
 الاجاب ولهذا احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانها  
 اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبنى على انهم في حكم المرفوع  
 وان لم يصرح برفعه لعدم مدخلية الراي في القرآنية ثم رأيت الكمال اورد هذا التعليل سؤالا

(أما امرؤ القيس) (الاصحاح) (في الاحتجاج)  
 (فهو الصحيح) لا تهتقول  
 عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 ولا يلزم من انتفاء مضمونه  
 قرآنية انتفاء عموم خبرته  
 والثاني وعليه بعض أصحابنا  
 لا يجوز به لانه انما نقل قرا  
 ولم يثبت قرآنية وعلى  
 الاول احتجاج كسبر بن  
 فقهنا ما على قطع يمين  
 السارق بقراءة أيمانها  
 وانما يلزم من التتابع في  
 صوم كفارة اليمين الذي هو  
 أحد قول الشاذي رجسه  
 الله تعالى بقرأة متابعات  
 قال المصنف كأنه لما صح  
 اذ اوقفني استناده عن  
 عائشة رضي الله عنها انزلت  
 قصاص ثلاثة أيام متتابعات  
 فسقطت متابعات

بالإقبال ثم أجاب عنه بما جوابنا آمين وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليه وأما قوله  
 واستدلناهم بأن الشافعي واجب قطع عين السارق فهو عروس ظاهر لأن استدلال الشافعي  
 وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وإن لم يبق له معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل أدنى  
 توقف فيه ولا يعتري فيه من له أدنى المسام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال  
 الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة في أحكامه الويلبي عنه في باب  
 الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وأبي  
 الطيب في نعليه وما رواه في البحر والهمام وكذا الرافعي في السرقه اهـ وأما قوله وله ذالم  
 بوجوب المتابع في كفارة اليمين فهو واستدل ساقط لما قاله المحقق الحلي بمناصه وإعماله بوجوب  
 المتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قول الشافعي بقراءة متناهات قال المصنف كانه  
 ما صحح المدارق في استناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيما ثلاثة أيام متتابعات فسقطت  
 متابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت ثلاثة وسكنا تعدر وسقطه ابلانسخ لأن الله تعالى  
 أخبر بحفظ كتابه فقال لا تخونن نزلنا الذي ذكرناه لحافظون على أنه قد قيل انهم ثبت عن ابن  
 مسعود اهـ والناث انه سألني في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان  
 مما توفى الدواعي على نقله فواتر كما تقدم التصريح به في وجبه قول المصنف لا مانع آحادا على  
 الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعي على  
 نقله فواتر ارفع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الاساذ في الاحتجاج به وكيف  
 يجوز التراجع اليه في صحة السند واسد فامة الوجه في العربية وموافقة خط المصنف الآمام  
 وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجب ان الاول امان لا يلزم مما ذكر القطع بكذبه من حيث  
 القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الا آحادا اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها فاذا سقطت  
 سقطت مطلقا اذ ليس لها جهة ثابته حتى تسقط احداها وتبقى الاخرى وامان تتوفر الدواعي  
 على نقله فواتر انما يقتضي نقله فواتر في الجلة وعدالة ناقله تقتضي انه كان متواترا في العصر  
 الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتج اليه كان متواترا في العصر  
 الاول احتماله عندنا متبر وان لم تثبت قرآنيه وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في شوب  
 القرآنية قطع الا في شوبه في الجلة أيضا فليتم امل (قوله ولا يجوز ورود ما لمعني لفي الكتاب  
 والسنة) فيه أمر ان الاول قال الكوراني ترجحت هذه المسئلة كما ترجمهم المصنف وكان ترجم  
 البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بهم ليس يلائم لحمل النزاع لان أحد الم يقل ان في القرآن  
 ما لمعني له ومعه ملا لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن  
 ما لا يقدرا أحد على التوصل الى معناه انا ان القرآن كما هدى وشعاعا ولا فائدة أيضا في انزال  
 ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبه أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة  
 من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال المتشابه كجهم عنان  
 الرايح في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد تعيانا بذل التجه وود في استعلام  
 الحكم من الحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشكف مما منعت منه والله أعلم بحقيقة  
 الحال اهـ (وأقول) ما اعترض به ما أخذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبهات

(ولا يجوز ورود ما لمعني  
 لفي الكتاب والسنة خلافا  
 للشريعة في تجوزهم ورود  
 ذلك في الكتاب قالوا  
 لوجوده فيه)

ان خلاف الحشوية بمعنى لكن لم تنهه **ك** الحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا  
 لا طريق لذكرها أصلاً لأن موجب العقل بعكس موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فأنه  
 الامر حتى سقطا طلبا لمراد منه اما لا معنى له أصلاً فبأن العقل لا يجوز وروده في كلام  
 الله تعالى نعم كلام صاحب المعتقدية هم ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى  
 به شيئاً وهو بعيد اه لكن صوابه الاستسوى ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتقد  
 فانه ساقى أولاً قول البيضاوى لا يجوز ان يصح ما يلزم الله به لانه هذان وهونقص وانقص  
 على الله محال ثم قال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة  
 المصنف وعبارة المنخب والحاصل بما لا يشهد به ما رفق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاجل الله  
 بل لعدم فهمه من اوقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال لا يجوز ان يتكلم **ك** كلام الله تعالى على  
 ما لا يشهد به معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير بما ذكره في المحصول  
 واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عند الجواب في العمل وأبو الحسين في شرحه اه  
 وقال المصنف في شرح المباح بعد ان قرع عبارة البيضاوى السابقة ما يسهل هذا كلام المصنف  
 وأما الامام في عبارة قلتي وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيئاً والخلاف فيه  
 مع الحشوية لاربعة اشياء اه أحدها ان التكلم بما لا يشهد به هذان وهونقص والنقص محال  
 على الله تعالى والثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونوراً وبياضاً وذلك لا يحصل  
 فيما لا يشهد به معناه اه ووجه الثاني ان أول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشئ  
 لا يعنى به شيئاً وان كان ذلك الذي تكلم به معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان  
 على ان الخلاف في جواز التكلم بما لا يشهد به عبارة المصنف بمعنى البيضاوى وأما ما ادعى  
 عبارة الامام ثانياً وثالثاً لالامام اقتضاه أولاً صريح الآدمى اذ قال لا ينصرف واشتغال القرآن  
 الكريم على ما لا معنى له أصلاً وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف في بعض  
 الأدلة التي ساقها البيضاوى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضى ان  
 الخلاف في الخطاب بلغة له معنى لانه فهمه ورواه عما ليس له معنى مطلقاً اه وبذلك كما تعلم  
 ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفقاً لما صرح به الاستسوى أو ما قاله الكوراني بما  
 للركنى وغيره الاقاطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارة فيه متعارضة (فان قلت)  
 ما هو ظاهر المتن لا يمكن اراذنه لانه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوى (قلت) لما تمع ان  
 ينسحب انه نقص بل هو ان يكون ملزمة كالاعتبار وما هو كذلك لا يكون نقصاً وحينئذ نجزم  
 الكوراني بعدم ملازمة عبارة المصنف محل النزاع وبان أحد الطرفين ان القرآن ما لا معنى له  
 ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه  
 بمسححاتين وادعته اما لا معنى له بطلان عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم الملازمة على  
 تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم الا ان يريد عدم ملازمة ظاهرها وحينئذ  
 يكون المحال على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع  
 وقوع التشابه في القرآن وكون الجهم ومنه على ان الوقف على قوله لا الله الا ان لا يريد معناه  
 في قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لان قول الزركشي السابق وآيات البينات يدل على ادخال  
 التشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عن الخلف وان سكت عنه الساقط  
 ولا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف الحشوية ولا تفي المعنى الصحيح الذي يضاف اليه  
 فله تأمل \* والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى  
 قول المصنف والسنة قال الاضتهاني في شرحه لا أعلم أحد اذ كذا ولا يلزم من كون الشيء  
 نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهم والنسيان جائز في حق الانبياء  
 اهـ فات وما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة  
 ونوع ذلك في السنة وأيضاً فوقع ذلك في السنة ليس باعده من بعض الامور التي يجوز كثير منها  
 أو جازها بنص ورعا عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتي بيانه أول كتاب السنة في الكلام على  
 معناه فقاس من يجوز ما عدا ذلك الامور من تجوز هذا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى  
 لتجوز الترتيب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يجه تخصيص اختلاف هذا  
 بالنسبة للسنة بالحشوية فله تأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء  
 الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها اسماء الحروف وفي التمثيل هم المالا معنى  
 له في اذ المراد من الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم من معنى اهـ (وأقول)  
 فيما قاله شيء اما أولاً فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أداتهم على المسئلة  
 فلا جناح على الشارح في التمثيل به لوجهه لان حفظه في مجرد حكاية همهم ليدفع به ما ذكره من  
 الجواب ثم دفعه به لا ينافي انه فاعه باجوبه أخرى ومنه اما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد  
 بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محال هذه المناقشة ومناقشة الحشوية فقهية مع  
 كونهم الاقتصار الشارح كائنين مدفوعة أيضا بما جاء على أي في الامر الثاني وأما ثانياً فيجوز ان  
 لا يكون المراد بها المالا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظما مرتباً بما صاحبه ومجرد  
 الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يدفع أيضاً ما يقال ان  
 هذه الحروف اشارة الى اعداد مخصوصة الا ان بين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله ما يعني به  
 غير ظاهره الا بدليل) أقول فيه أمور \* الاول انه يرد عليه التشابه بما على قول الجوهري ان الوقت  
 على الا الله فانه معنى به غير ظاهره ولا دليل بين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره  
 فكيف ينبع ذلك وينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهر وللهمم الا ان يخص الدعوى  
 بما يصرف الدليل عن ظاهره \* الثاني لا يخفى انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو  
 المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبينة لا يلزم ان تقيد المراد قطعاً \* الثالث انه ينبغي ان  
 يكون المراد بالدليل ما يشغل العقلي ومن هذا وما قبله شذوخ الاشكال بالتشابه لان الدليل العقلي  
 صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتل \* الرابع انه ان أراد دلالة آياتنا ما يوجد في القرآن  
 ما يبين المراد مما أراده غير ظاهره منه لم يصح اظهروه عدم اطراد ذلك وان القرآن كثير ما يبين  
 بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعمن من الدليل القرآني وورد عليه ان دليل المرجئة على  
 معتقدهم ان المعصية لا تنضم مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاشعار المأذ كورة  
 الترهيب فلم يجوزوا ذلك الا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل  
 السور وفي السنة بالقياس  
 على الكتاب وأجيب بان  
 الحروف اسماء السور كطه  
 ويس وهو وحشويته من  
 قول الحسن البصري لما  
 وجد كلامهم ساقطاً وكانوا  
 يجلسون في حلقته اعلمه  
 ردوا هو لا إلى حشا الحلقمة  
 أي جانبها (ولا يجوز ان يرد  
 في الكتاب والسنة) ما يعني  
 به غير ظاهره الا بدليل  
 يبين المراد منه

كأن العام منه ومن  
يتأخر (خلافاً للرسنة)  
في تجويزهم وروود ذلك من  
غير دليل حيث قالوا المراد  
بالآيات والأخبار الظاهرة  
في عقاب عصاة المؤمنين  
الترهيب فقط بناء على  
معتقدهم أن العصة  
لا تقتصر مع الإيمان وحدها  
مرجحة لأربهم أي  
تأخيرهم إياها عن الاعتبار  
(وفي بناء الجمل) في الكتاب  
والسنة بناء على الأصح  
الاتي من وقوعه فيها  
(غير معين) أي على إجماله  
بأن لم يضح المراد منه إلى  
وفاته صلى الله عليه وسلم  
أقوال أحد الأئمة الله  
تعالى أكل الدين قبل وفاته  
لقوله تعالى اليوم أكلت  
أكلهم دسكم ثانياً ثم قال  
تعالى في متشابه الكتاب وما  
يمل تأويله إلا الله إذا وقف  
هنا كإليه جهه ورأى العلماء  
وإذا ثبت في الكتاب ينبت  
في السنة لعدم القائل  
بالقرين بينهما (ثالثاً) وهو  
(الأصح لا يقي) الجمل  
(المكاف بعرفته) غير معين  
للعاجبة إلى بيانه حذراً  
من التكليف بما لا يطاق  
بجلاف غير المكلف بعرفته

يشو له في تجويزهم وروود ذلك من غير دليل فإن قيل فثنا السبق التام من الترتيب لكن المراد  
الدليل المتعبر الصحيح قلنا أن أرباً اعتباراً وصحة بحسب نفس الأمر فهذا لا يلزم بحقته لعدم  
المشوية أيضاً في كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المسئل أو أعم فهذا  
محقق في سندهم قطعاً لقوله وإن ما استندوا إليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن أريد  
بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى قلنا مل (قوله) كافي العام المنصوص  
بمتأخر (أقول) إنما قد يقول بتأخر لكونه أعلى في التمثيل إذا المنصوص بمقارنته واستقدم لا يفهم  
منه من عرف المنصوص حين وروده إلا غير ظاهر بقرينة ذلك المنصوص في كونه معاً على غير  
ظاهره فثنا مل قد يقال إن ما يفهم منه بواسطة المنصوص هو ظاهره غاية الأمر أنه ظاهره بواسطة  
المنصوص لا في حد ذاته وتلخيصه في الأحكام في الوقتات بيان المؤول بالدليل يسمى ظاهراً بالدليل فلا  
يصدق أنه حين وروده على غير ظاهره على الإطلاق فظاهره والتشبيه فائدة وإن دفع اعتراض شيخ  
الاسلام بأن تشبيهه بالتأخر مقترن قال إلا أن يقال إنه المتفق عليه أنه غير مفهم وبالأولى أنه تم  
رأيت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أي في قوله لا يدل على  
جواز ورود العلم ومن آخر المنصوص وبخبره أه (قوله) أي على إجماله (قال) شجبنا العلامة  
بعدم البقاء واستمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومثله في قوله وفي بقاء  
الجمل غير معين هو في الحقيقة غير معين وهو عدى لا يدل من تأويله بوجوهي كما ذكره الشارح  
أه (وأقول) لا يخفى على مثالي ما فيه لأنه إن أراد بقوله ومثله غير معين أنه متعلق بالاستمرار  
فهو عنز فدل على ليس متعلق بالاستمرار لا الوجود وإنما قوله غير معين وقع قبله عليه والتقدير  
وفي استمرار وجود الجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير معين أي مع هذه العدة  
العديمة ولا إشكال في ذلك وإن أراد أنه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يجوز  
إلى التأويل بالوجود كما علم بما فيه إذ لا يمنع تشبيه الوجود بغير عدى (قوله) لأن الله  
تعالى أكل الدين قبل وفاته (أقول) لفتاوى أن يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لتزله  
اليوم أكلت لكم دسكم تنافر دلالة هذا على تمام الأكمال في ذلك اليوم وصديق ذلك إنما  
بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقعة لا قد ثبت أحكام بعد ذلك اليوم أيضاً كما هو  
ظاهر إلا أن يكون المراد أنه أكل في ذلك اليوم الأصول وشو هو لم يبين بعده إلا ما هو من فروع  
ما بين فيه (قوله) لأنه الأصح لا يقي المكاف بعرفته غير معين للعاجبة إلى بيانه حذراً من  
التكليف بما لا يطاق (وأقول) أن كان الكلام في الجواز أو المسمى لا يجوز أن يبقى فيه عليه أن  
مذهب المصنف جواز التكليف بالعمل المطلقة كما تقدم وهذا منه أو في معناه لأن كلامه  
معرفة الجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتهاء التبيين ومن الإثبات به يستعمل عادة وإن  
كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فبريد عليه أيضاً أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالعمل  
المتنوع لغيره كما تقدم أيضاً وهذا منه لأن الظاهر أن امتناع معرفة الجهول المذكور والآيات  
به ليس من المتنوع لأنه بل لغيره أذهر غير متحقق في العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم أن الحق  
عند المصنف وقوع التكليف به لأن ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لأنه لا يقول هذا فرق  
لا يصح لأن من جملة المتنوع لغيره المتنوع عادة وهو ليس مقدور في الظاهر كما لا يخفى لا يقال

هذا ليس من التكليف بالاحمال بل من التكليف بالاحمال كسكاف التفاضل لا نأقوله بالمكلف هنا  
 ليس بغافل لأنه من لا يدري وهذا ممن يدري لكنه لا يقدر فليأمل (قوله على ان صواب  
 العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لأنه لا يخفى انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة  
 لتوقف العمل بشئ على معرفته فتقول المصنف المكلف بعرفته يدخل فيه المكلف بالعمل به  
 فيه بيان الاصح انه لا يفي على اجماله فبما رتبته بحجة أيضا انما يخرج عنها المكلف بالعمل به مع  
 تباؤها المكلف بعرفته بمعرفة بخلاف التعيم بالعمل اذ لا يقدر منه تناولها لنفس المعرفة اذ  
 الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف باجماعهم قد يقول الشارح ان  
 مسئلة خلاف القوم انما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في  
 التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة بل هو ازيد اعقروا بينهما أو الاختلاف في المعرفة  
 بوجه آخر ولا يخفى ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام اجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل  
 فغايتها انه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما مر في الكلام على الحكم  
 وقال السعد السعد الفقيه ان في تلويحه وقد يقال العلم على القلب وهو الاصل ٥١ ما ذكره شيخ  
 الاسلام واما ان تدعوهم الاتحاد جوابا مع جوابه فان ذلك خطاب له امتبايان كما لا يخفى  
 فليأمل (قوله بانضمام تواتر او غير من المشاهدة) قال شيخنا العلامة نظاير ان التواتر  
 والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن التواتر اي بين ان  
 التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لأنفسهما (وأقول) المتن صالح للحد على ما قاله الشارح  
 اذ لم يفصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة  
 التعيم بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صريح لكلا الامرين كما لا يخفى فلا إشكال ولا تخالف  
 بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيهه من اطلاق) أقول الظاهر ان هذا  
 المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع  
 اطلاق توجيهه من اطلاق لان المندفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل  
 (قوله بانتفاء العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من  
 العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق  
 القائل كما زاده السيد ٥١ (وأقول) أما ولا فلا نسلم انه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم  
 بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد ان لا نسلم توفيقها على العلم بعدم المعارض لما قاله  
 في شرح المقاصد من ان الحق انما انما يتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ  
 كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر للمعارض بالبال اشائنا ونفيا فضلا عن العلم بعدمه  
 فالمراد بقولهم ان افادتهم اليقين تتوقف على العلم بعدمه انما تكون بحيث لو لاحظ العقل  
 المعارض جزم بعدمه وأما ان القائل ان يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع الى التصريح  
 بقوله والعلم بعدم المعارض المتخ مع قول الشارح فان العبادات علومها ما فيها المرادة الخ فان  
 فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموا ما حصل لهم العلم  
 المذكور كما لا يخفى على ان زيادة النسب لما ذكره ليس صريحا في انه لا بد من التصريح به بخلاف  
 ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول الواقف

على ان صواب العبارة  
 بالعمل به كافي البرهان وفي  
 بعض نسخها بالعالم به وهو  
 صريح من تأسيسي عليه  
 المصنف اذ وقع له من غير  
 تأمل (والحق) كما اختاره  
 الامام الرازي وغيره (ان  
 الادلة العقلية قد تفيد  
 اليقين بانضمام تواتر وغيره)  
 من المشاهدة كافي أدلة  
 وجوب الصلاة ونحوها فان  
 العناية بعلومها ما فيها المرادة  
 بالقرائن المشاهدة وتضمن  
 علمها بواسطة نقل تلك  
 القرائن التواتر فان دفع  
 توجيهه من اطلاق انما لا تفيد  
 اليقين بآلية العلم بالمراد  
 منها

والحق انه قد بقيه الشك في بقاء شاعده أو مترازة تدل  
على استقالات الخ قال وأما العلم بعدم  
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه  
إذا تعين المعنى كان مراداه فلا  
كان هناك معارض عقلي  
لزم كفيه اهـ

م

• (تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله المطوف والمشموم) •

5748